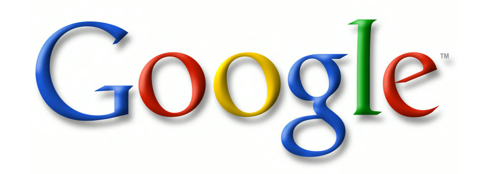
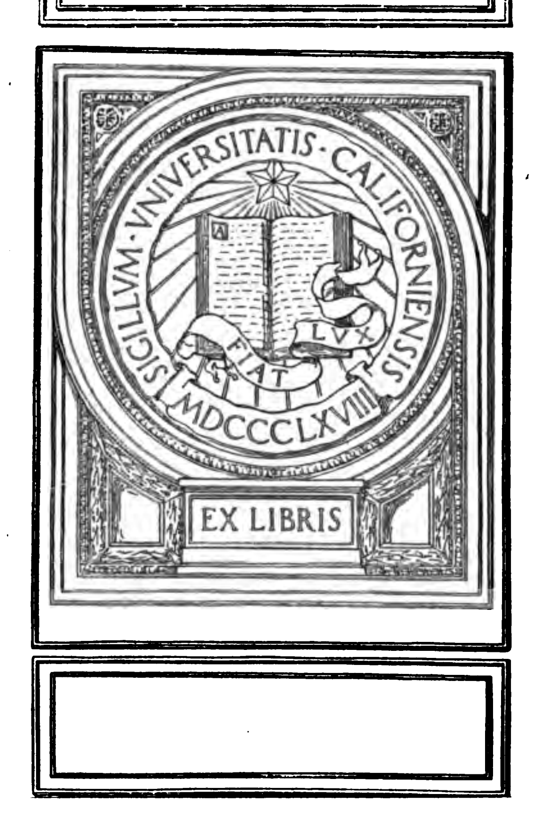
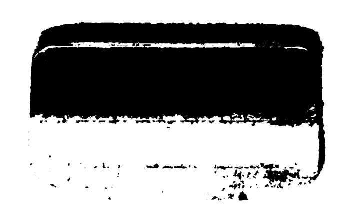




Die Tugendlehre des Christentums.


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Die Tugendlehre des Christentums

geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen,

mit besonderer Rücksicht

auf deren zahlensymbolische Einkleidung.

Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und Sitte.

Von

Otto Zöckler.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1904.

Dem Andenken

Hermann Cremers

des treuen Zeugen und rüstigen Streiters
für die evangelische Wahrheit

gewidmet.

Vorwort und Einleitung.

In den Lehrformen spiegelt sich der Inhalt dessen, was gelehrt wird. Wandelt sich der letztere, so verändern sich notwendig auch die ersteren. Die Entwicklung, welche einem Lehrsatz oder einem System von Lehren im Laufe der Zeiten widerfährt, wird stets begleitet sein von einem Wechsel auch der jene Lehre einkleidenden Methoden, Formen und Formeln. Machen wir den letzteren Entwicklungsprozeß zum Gegenstand geschichtlicher Darstellung, so bieten wir einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des betreffenden Lehrgebiets selbst. Durch unseren geschichtlichen Bericht über die Veränderungen, die Umbildungen und Neubildungen, welche den Formen und Formeln der christlichen Lehre von der Tugend bisher zuteil geworden, ergänzen wir die Geschichte dieser Lehre selbst auf nicht unwichtige Weise. Die Bildungs- und Umbildungsprozesse, zu deren Schilderung wir uns anschicken, sind Momente einer geschichtlichen Entwicklung, die ein zentral bedeutsamer Hauptfaktor des Gesamtgebiets der christlichen Ethik erfahren hat. Mit der Geschichte der Lehrformen der christlichen Tugendlehre hängt die der christlichen Tugendübung eng zusammen. Was im Nachstehenden geboten wird, zielt ab auf Zufuhr neuen Materials nicht nur für die Moralgeschichte, sondern auch für die Sitten- und Kulturgeschichte des Christentums. Bausteine sollen herbeigetragen werden zur historischen Substruktion zunächst eines Hauptbestandteils des Systems der christlichen Ethik (bezw. der Dogmatik, gemäß der vormals üblichen erweiterten Fassung dieser Disziplin), ebendamit aber auch eines wichtigen, ja in mancher Hinsicht des wichtigsten Faktors des gesamten christlich-sittlichen Kulturlebens.

Eine gesonderte Darstellung dessen, was wir hier in Behandlung nehmen, ist unseres Wissens bisher nicht versucht worden. Die Einleitungen in die Ethik befassen sich zwar mit dem Begriff und Zweck, in etwas auch wohl mit der Geschichte der ethischen Güterlehre, Pflichtenlehre und Tugendlehre — aber ein näheres Eingehen auf die Formen des seitherigen Lehrverfahrens auf diesen Gebieten, zumal dem letztgenannten, lassen sie regelmäßig vermissen. Auch in den Gesamtdarstellungen der christlichen Moralgeschichte, deren wir während der letzten Jahrzehnte mehrere von beträchtlichem Wert erhalten haben, gelangt die Entwicklung der ethischen und speziell der aretologischen Lehrformen immer nur sporadisch zur Darstellung — ohne gehörige Rücksichtnahme auf den Zusammenhang der betreffenden Entwicklungsmomente und auf die darin sich kundgebenden Fort- und Rückschritte des Ganzen der christlichen Sitte. Mehr oder weniger beachtenswerte Teildarstellungen dessen, was den Gegenstand unsrer Behandlung bilden soll, bietet die neuere Literatur zur Katechetik einerseits in den historischen Partien größerer Systeme (wo, ähnlich wie bei der Geschichte der Ethik, die betreffenden Stoffe immer nur stückweise zur Behandlung gelangen), andrerseits in Gestalt von Monographien, betreffend z. B. den Dekalog als katechetischen Unterrichtsgegenstand, die Lehrform von „Zwei Wege", u. dgl. m.[1]) Zu dieser monographischen Literatur darf auch das Schriftchen gerechnet werden, das als Nr. III der Sammelschrift „Biblische und kirchenhistorische Studien" vor nun zehn Jahren von mir veröffentlicht wurde unter dem Titel: „Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen- und Sittengeschichte, insbesondere der vorreformatorischen Zeit."[2])

---

[1]) Die wichtigeren darauf bezüglichen Schriften wird unsere Darstellung jeweilig namhaft machen.

[2]) München, C. H. Beck, 1893. 118 S.

Wir werden in den nachfolgenden Untersuchungen an diese Vorarbeit vielfach anzuknüpfen haben. Dies selbstverständlich überall so, daß dem in ihr Ausgeführten teils Erstreckung auf die dort nicht mitbehandelten Gebiete, teils sonst etwa nötige Fortbildungen oder Berichtigungen zuteil werden. Als ergänzende Hinzufügung zu dem dort behandelten Stoffe bietet die vorliegende Arbeit vor allem eine geschichtliche Darstellung auch des Lehrstücks von den (vier, bezw. sieben) Haupttugenden in der christlichen Ethik, desgleichen mehr oder weniger eingehende historische Nachweise über die Verwertung des Schemas von den Zwei Wegen, der Lehrformen von der Himmelsleiter (scala Dei), der Himmelsreise und ähnlicher allegorischer Einkleidungen des Begriffs der Nachfolge Jesu Christi, sowie endlich des dekalogischen Schema und der Nebenformen desselben seitens der Bearbeiter der christlichen Tugendlehre. Ferner erscheint dem in jener monographischen Teildarstellung stattgehabten Ausschlusse mancher auf die nachreformatorische Zeit bezüglichen Partien nunmehr eine Einbeziehung auch dieser neueren und neuesten Entwicklungsmomente substituiert — allerdings betreffs der beiden letzten Jahrhunderte nicht ganz lückenlos, aber immerhin auch auf diesem Punkte wenigstens relativ vollständig. Und gleich dieser Ergänzung in Bezug auf den terminus ad quem hat der behandelte Geschichtsstoff auch hinsichtlich des Eingangs der Darstellung eine angemessene Erweiterung erfahren. Während jene Monographie der „Vor- und Urgeschichte" ihres Gegenstands nur wenige Seiten widmete, verweilt die nachfolgende Darstellung nicht bloß bei den neutestamentlichen Keimen und Anfängen der späteren christlichen Aretologie, sondern auch bei der Tugendlehre des klassischen Altertums in näherer Betrachtung (S. 19—44).

Nur Hellas und Rom sind in diesem Kapitel vorgeschichtlichen Inhalts berücksichtigt worden, nicht auch das orientalische Altertum. Die Anhänger der modernen

religionshistorischen Schule werden hierin vielleicht ein tadelnswertes Versäumnis erblicken. Namentlich die Nichtberücksichtigung solcher Phänomene wie die Siebenzahlen und Zwölfzahlen der babylonisch-mythologischen Überlieferung wird mir in den durch die Spekulationen der Bousset, Gunkel, Zimmern ꝛc. beeinflußten Kreisen wahrscheinlich verdacht werden. Und die Liebhaber der Annahme buddhistischer Einflüsse auf die Entstehung des Christentums wie der Niederländer Van den Bergh van Eysinga oder wie R. O. Franke in Königsberg werden es unverzeihlich finden, daß ich die Wurzeln des platonisch-stoischen Viertugendenschema nicht bis zurück ins indische Altertum verfolgt habe. Ich habe die auf diesen Punkten teils möglicherweise, teils wirklich vorliegenden Probleme in der Tat erwogen. Aber ich kann nicht umhin, zu den ein Zurückgehen der betreffenden hellenisch-römischen und urchristlichen Schemata auf orientalische Urbilder statuierenden Annahmen mich teils ablehnend teils bis auf Weiteres abwartend zu verhalten. Ich verkenne nicht die Möglichkeit, Zusammenhänge z. B. zwischen der Tugendenquadratur Platos und der Vierzahl der indischen Hauptkasten zu mutmaßen. Daß der Abfolge: Brahmanen, Kshatriyas, Waiçyas, Sudras die Tugendenreihe: Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit einigermaßen (besonders hinsichtlich der drei ersten Glieder beider Reihen) entspricht, finde auch ich recht einleuchtend.[1]) Ebenso gibt der Umstand auch mir zu denken, daß in der buddhistischen Tradition Lehrformeln vorkommen wie die von den vier Haupttugenden (Wahrheit, Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit, Großmut), von den acht Stufen des Vollkommenheitspfads, von den fünf Regeln für die Laien (Panca sila), den zehn Regeln für die Asketen (Dasa

[1]) Vgl. wegen dieser jetzt sehr oft in Betracht gezogenen Parallele, die fast zum Gemeinplatz heutiger Darsteller der Kultur- und Moralgeschichte geworden ist, schon Wuttke, Christl. Sittenlehre, 3. Aufl., II, § 308, S. 520 ff.; Luthardt, Apol. Vortrag über die Moral des Christentums, S. 275 f.; Emil Schmidt in K. v. Helmolts „Weltgesch." II, 367.

sila) u. s. f. Und was die Anklänge an Babylonisches betrifft, so finde auch ich es frappant, daß die sieben Hauptlaster der christlichen Moraltradition an den „sieben bösen Dämonen" Altbabyloniens ein Vorbild zu haben scheinen. Ja selbst in der Vorliebe der mittelalterlichen Asketik seit Benedikt und Bernhard für mystische Zwölfzahlen könnte möglicherweise eine nicht bloß zufällige Berührung mit der Zwölfteilung des Himmels gemäß babylonischer Kosmologie erblickt werden. — Aber wie schwierig und verwickelt sind doch die auf dies alles bezüglichen Probleme! Welche Fülle von Vor- und Nebenfragen gälte es zu erledigen, wenn auch nur eine scheinbar so naheliegende Annahme wie jene auf das griechische Viertugendenschema und die indische Kastenvierzahl bezügliche zu wissenschaftlicher Bestimmtheit erhoben werden sollte! Wie manches hypothetische Zwischenglied müßte eingeschoben werden zwischen die sieben bösen Adisina und die Tierkreisbilder einerseits und ihre christlich-ethischen Analogien andrerseits! Durch welch dichtes Gestrüpp wirrer und widerspruchsvoller Hypothesen gälte es sich den Weg zu bahnen, wenn betreffs jener buddhistischen Parallelen auch nur die Altersfrage einer einigermaßen sicheren Lösung zugeführt werden sollte! Nein — das Verlockende einiger der hier berührten Probleme durfte uns zu deren Einbeziehung in das engere Gebiet der zu behandelnden Aufgaben nicht bestimmen. Grade die wichtigsten einschlägigen Fragen und Vorfragen sind noch nicht spruchreif. Dem Interesse der Wissenschaft kann, wie die Dinge dermalen liegen, nur durch eine auf das christliche Geschichtsgebiet sich beschränkende Untersuchung gedient werden. Ein Überschreiten der betreffenden Grenzlinie haben wir uns deshalb nicht erlaubt. Immerhin haben wir einigemal (besonders S. 105 f. und S. 183 f.) beiläufig darauf hingewiesen, daß außer den hellenisch-römischen auch noch andere religionshistorische Parallelen aus vorchristlicher

Zeit für die behandelten Themata, namentlich das von der mystischen Siebenzahl, in Betracht kommen könnten.[1])

Wir hoffen, die nachstehende Arbeit werde, auch ohne den Vorbau eines bis nach Babylonien und Indien hinein sich erstreckenden Propyläum, der geschichtlichen Forschung einigen Nutzen bringen. Über die jeweilig von uns verwerteten Hülfsmittel bieten die den Text begleitenden Fußnoten die nötige Orientierung. Das am Schlusse beigegebene Register bezweckt nicht vollständige Aufzählung sämtlicher zur Behandlung gelangten Materien, will aber bei Aufsuchung der hauptsächlich wichtigen Sachen und Namen erleichternde Hülfe gewähren.

---

[1]) Die Zurückführbarkeit der mystischen Siebenzahl auf den Urquell babylonisch-kosmologischer Traditionen scheint einstweilen das bestgesicherte, wenn nicht das einzige relativ sichere Ergebnis der hier in Betracht kommenden religionshistorischen Kombinationen zu sein. Vgl. außer P. Jensens „Kosmologie der Babylonier" (Straßburg 1890) besonders den Vortrag des Frhrn. v. Andrian-Werburg: „Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker" (Rede bei der deutschen Anthropologenversammlung zu Halle, gedruckt im Korrespondenzblatt für Anthropologie 1900, S. 96—98), worin mit größerer Bestimmtheit als in dem W. H. Roscherschen Aufsatz über die Bedeutung der Siebenzahl bei den Griechen (s. unten, S. 104) Babylonien als Urheimat aller auf heilige Heptaden bezüglichen Traditionen des Völkerlebens angenommen ist. — Die noch weiter getriebenen Babylonisierungsversuche H. Gunkels, wonach überhaupt alles Zahlensymbolische in der älteren religiösen Überlieferung, insbesondere auch die heiligen Vierzahlen, aus der Mythologie bezw. Astrologie des Euphratvolkes herzuleiten seien (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, S. 8, S. 45 f.), verlieren sich ins Schwindelhafte und sind kritischer Revision auf Grund einer nüchterneren Geschichtsansicht dringend bedürftig. Die Einflüsse babylonischer Weisheit auf das älteste Kulturleben mögen sich weithin erstreckt haben, — daß sie allumfassend gewesen seien, so daß auch die arische Völkergruppe das Charakteristische ihrer religiösen Traditionen ausnahmslos nur von Babel her bezogen hätte, werden wir uns niemals einreden lassen.

Inhalt.

A. Die ur- und altchristliche Zeit.

1. Die Tugendlehre der Bibel und des Urchristentums.

Unter den biblischen Vorschriften für das Leben der Christen fehlt auch die Tugend nicht. Aber ihr kommt immer nur die zweite Stelle zu, nicht die erste. Als grundlegend für den richtigen Sinn und Wandel der Kinder Gottes nennt weder das Alte noch das Neue Testament die Tugend. Beide stellen andere Begriffe und Ausdrücke an die Spitze ihrer ethischen Forderungen.

Erfüllung des Willens Gottes, Gehorsam gegen Gottes Gesetz, Liebe Gottes von ganzem Herzen u. s. w. lautet die Summe der Gebote in der Heiligen Schrift des Alten Bundes. Das Wörtlein „Tugend" kommt in den alttestamentlichen Büchern, soweit sie auf hebräischer Urschrift ruhen, überhaupt nicht vor. Für das Eigenschaftswort „tugendsam", das unsere deutsche Bibel an zweien Stellen bietet (Ruth 3, 11 und Spr. 31, 10), hätte Luther ebensogut auch „tüchtig" oder, wie in der Parallele Spr. 12, 4 „fleißig" setzen können. Der Grundtext nötigt weder bei Ruth, noch beim Salomonischen Hausfrauen-Ideal zur Wahl eines den heutigen (gewöhnlichen) Tugendbegriff ausdrückenden Wortes. Auch hat von den kirchlich angesehenen Übersetzungen des Altertums nur die Vulgata an einer jener Stellen sich des Ausdrucks virtus bedient (Ruth 3, 11: mulier virtutis).[1] Die griechische Bibel gebraucht wohl den Plural ἀρεταί, aber nicht von menschlichen Vorzügen oder Vollkommenheiten, sondern

[1] Das Eschet-Chajil des Grundtexts geben in Ruth 3, 11 auch die LXX mit γυνὴ δυνάμεως wieder, dagegen Spr. 31, 10 mit γυνὴ ἀνδρεία (Vulg.: mulier fortis); ebenso Spr. 12, 4 — wo die lateinische Übersetzung (gefolgt von Luther, s. o.) dem fortis ein diligens substituiert hat.

vom Inbegriff göttlicher Kräfte, vom Ruhm oder Lob Gottes (Jes. 42, 8; ebenso 43, 21).[1]) Wo Menschentugend in Frage kommt, da versagt die kanonische heilige Schrift Alten Testaments, wenn man sie nach direkten Belegen für diesen Begriff durchsucht. Erst die Literatur der Apokryphen, und zwar innerhalb ihrer zwei jüngern Erzeugnisse jüdisch-alexandrinischer Weisheit[2]) kennen und handhaben jenen Tugendbegriff der klassischen Moralphilosophie, dem dann auch die Kirche Eingang in ihre Lehrüberlieferung gewährt hat.

Dem Neuen Testament ist der klassische Tugendbegriff nicht fremd. Aber auch in seinen Lebensvorschriften und Forderungen ans menschliche Verhalten spielt die „Tugend" sozusagen eine Nebenrolle. Von den vier Belegen für das Vorkommen von *ἀρετή* im neutestamentlichen Urtexte hat zunächst 1. Petr. 2, 9 auszuscheiden, denn das pluralische *ἀρεταί* drückt hier, ganz wie in den angeführten beiden Jesajastellen, den Sinn von „Lob", „Ruhm" oder „Herrlichkeit" aus. Und auch für das singularische *ἀρετή* in 2. Petr. 1, 3 (*τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*) ist, wie die Beziehung auf Gott und die Zusammenstellung mit *δόξα* zeigt, derselbe Sinn in Anspruch zu nehmen; von Menschentugend ist auch es nicht ausgesagt. Zwei Belege jedoch für *ἀρετή*, als „Tugend" im menschlichen (klassischen) Sinne bezeichnend, ein paulinischer und ein petrinischer, bleiben in Geltung. Wenn der Philipperbrief (4, 8) dazu mahnt, dem nachzutrachten, „was wahrhaftig, was ehrbar, gerecht, keusch, lieblich, wohllautend ist," und diese Aufzählung von mancherlei Zielen eines aufs Gute und Edle gerichteten Strebens durch den Zusatz *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* zusammenfassend ergänzt, so liegt für *ἀρετή* die Deutung im Sinne des klassischen Tugendbegriffs vorzugsweise nahe. Beide Ausdrücke, *ἀρετή* und *ἔπαινος*, als Synonyma zu behandeln, verbietet der Zusammenhang. So gut wie von jenen Sechs, denen nachgetrachtet werden soll, ein jedes seinen besonderen Sinn hat, wird auch mit den verallgemeinernd hinzugefügten beiden Momenten nicht ein und dasselbe, sondern ein

---

[1]) Das *τὰς ἀρετάς μου* der ersteren Stelle (parallel mit *τὴν δόξαν μου*) gibt die Vulgata mit laudem meam wieder, ebenso an der zweiten Stelle (Luther beide Male: „meinen Ruhm").

[2]) Weish. Salom. und „Von der Herrschaft der Vernunft" (Pseudo-Josephus) — s. das Nähere unten.

Doppeltes gemeint sein. Es wird damit gemeint sein, zunächst das in sich selbst Tüchtige (sittlich Gute, Vollkommene), sodann das seitens der Menschen als gut Gepriesene, das den Tugendwandel stets und überall begleitende Lob (vgl. Matth. 5, 16; 1. Petr. 2, 12; Röm. 13, 3 ꝛc.). — Ganz unzweifelhaft sodann liegt in 2. Petr. 1, 5 der gewöhnliche oder klassische Tugendbegriff vor. Die Deutung auf einen derartigen Sinn wie *ἔπαινος* oder *δόξα* ihn ausdrücken würde, bleibt hier völlig ausgeschlossen. Der Apostel ermahnt, „darzureichen im Glauben die Tugend“ (*ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν*) und läßt dann die Aufzählung einer Reihe besonderer Arten oder Erweisungen von Tugend folgen. Das Zusammenfassende, allgemein Bedeutsame (Generelle) des Tugendbegriffs, das in jener Philipperstelle durch die Nachordnung des Ausdrucks *ἀρετή* hinter eine Anzahl einzelner Tugendnamen angezeigt wird, ergibt sich hier vielmehr aus der Führerstellung, die der Tugend in ihrem Verhältnis zur Erkenntnis, Mäßigkeit, Geduld und den übrigen speziellen Betätigungen des Christenwandels zugewiesen wird. — Aber nicht eine absolute oder unbeschränkte ist diese ihre Führerschaft. Die „Tugend“ des zweiten Petrusbriefes, aus welcher Erkenntnis, Mäßigkeit ꝛc. hervorwachsen sollen, erscheint ihrerseits der Führung des Glaubens unterstellt. Aus dem Grunde des Glaubens, den wir Christen „überkommen haben in der Gerechtigkeit unsres Gottes und des Heilands Jesu Christi“ (vgl. V. 1), soll zunächst Tugend erblühen und weiterhin dann der Kranz der übrigen in V. 5 und 6 genannten Zierden des Christenwandels.[1]) Und mit der Tugend des Philipperbriefes verhält es sich nicht anders. Als dominierender Grund- und Hauptbegriff steht auch in dieser Epistel die Glaubensgerechtigkeit allem übrigen voran (vgl. Phil. 1, 6. 27; 2, 13; 3, 9. 14). Der als Basis

---

[1]) Über den in dem Tugendenkatalog der Stelle seinen Ausdruck findenden Gedankengang vgl. H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik (Königsberg 1899), S. 460: „Sie (die christlichen Tugenden) nehmen von der *πίστις* ihren Ausgang, in ihr ist die *ἀρετή*, die sittliche Kraft, enthalten. Diese, als sehende, sich ihres Zieles bewußte, ist mit der *ἐπίγνωσις* verbunden. Der Zusammenhang zwischen *ἐπίγνωσις* und *ἀρετή* charakterisiert jene als praktische Erkenntnis; sie unterscheidet sich so von jener Scheinerkenntnis, die den *σεσοφισμένοι μῦθοι* (1, 16) folgt, dem gnostischen Fabulieren. Sie ist eine Erkenntnis, durch welche *χάρις* und *εἰρήνη* gemehrt wird

für jene Mahnung zum Trachten nach allem Wahrhaftigen, Ehrbaren, Gerechten 2c. genannte „Gottesfriede, höher denn alle Vernunft" (4, 7) ist ja sachlich nicht verschieden von der „Gerechtigkeit, die durch den Glauben an Christum kommt" (3, 9; vgl. Röm. 5, 1). Und nicht nur eingerahmt in einen zwiefachen Hinweis auf diesen Gottesfrieden (4, 7 und 9) erscheint die Reihe der Dinge, denen der Christ (laut V. 8) nachtrachten soll — der Tugendname tritt in dieser Reihe sogar bescheidentlich zurück. Die ἀρετή ist nicht Chorführerin wie in 2. Petri, sie erscheint fast in Schatten gestellt und verdunkelt durch den Glanz von Namen wie ἀληθῆ, σεμνά, δίκαια, mag ihr immerhin ein umfassenderer Begriff eignen als diesen besonderen Tugenderweisungen.

Es läßt sich nicht verkennen: auch das Neue Testament lehrt in der Tugend, obschon sie in der Reihe seiner ethischen Grundbegriffe nicht fehlt, nur ein sekundär bedeutsames Moment kennen. In der Glaubensforderung fassen die neutestamentlichen Schriften alles, was zum Heil und zur Gottwohlgefälligkeit gehört, zusammen; von der Tugend reden sie zwar auch, aber stets erst an zweiter Stelle. Ja in den meisten Fällen meiden sie auch den klassischen Namen für sie. Was auf Grund des rechtfertigenden Heilsglaubens vom Christen zu tun und zu lassen sei, erscheint fast stets eingekleidet in Lehrformen und Ausdrücke, die dem Alten Testament entstammen. So zunächst der ethische Lehrgehalt der **Evangelien.**[1]) Von Jesu scheint der Name ἀρετή oder etwelches aramäische Äquivalent desselben niemals gebraucht worden zu sein; weder die synoptischen noch die johanneischen Christusreden weisen auf derartiges hin. Von des Glaubens rettender Kraft, von den Früchten des Glaubens, vom Tun des Willens Gottes, vom Eingehen durch die enge Pforte, von der Nachfolge,

---

(vgl. 1, 2), sie hat zu ihrem Inhalte Gott, wie er in der Heilsgeschichte offenbar geworden ist — —. Mit dieser Gnosis soll sich die ἐγκράτεια verbinden, die Enthaltsamkeit gegenüber dem Begierdeleben. Sind wir aber Herren unserer Begierden geworden, so wird es uns auch gelingen, in allen Kämpfen und Leiden die ὑπομονή, die Standhaftigkeit zu erweisen. Diese sittlichen Qualitäten, als eine Einheit gefaßt, erzeugen die εὐσέβεια, die Frömmigkeit; und wo diese waltet, kann weder φιλαδελφία fehlen, die Bruderliebe gegen die Glieder der christlichen Gemeinde, noch die ἀγάπη, die alle Menschen umfassende Liebe."

[1]) Jacoby, a. a. O. S. 1 ff., 24 ff., 62 ff.

die ihm zu leisten sei, hat der Herr mit unermüdlicher Kraft und Gewalt gepredigt — ein Tugendlehrer nach Art der hellenischen Philosophen ist er nicht gewesen. Auch die edelsten Weisen von Hellas sind hinter der erhabenen Reinheit und der wunderbar lebenzeugenden Kraft seiner Heilsverkündigung weit zurückgeblieben. Was an ihre Lehrweise einigermaßen Anklingendes im Schatze der uns überlieferten Herrnworte enthalten ist, entstammt mehr oder minder apokryphen Quellen. So unter andern jenes seit Clemens und Origenes des öfteren in der kirchlichen Literatur behandelte Diktum von den „bewährten Geldwechslern“ (*Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*) — das einzige Herrnwort, worin ein an den klassischen Tugendbegriff in etwas erinnernder Ausdruck (übersetzbar zwar nicht mit „tugendhafte“, aber doch mit „tüchtige“, „wohlerprobte“) vorkommt.[1]) Dem eigentlichen Inhalt der griechisch-philosophischen Aretologie bleibt auch diese Klasse von außerkanonischen Herrnsprüchen völlig fern. Sie vermögen nichts zu ändern an der stets von der Kirche festgehaltenen Erkenntnis vom höheren, himmlischen Ursprung der Heilsbotschaft Jesu Christi und vom Hervorgegangensein der menschlichen Einkleidung und Vermittlung dieser Botschaft aus dem alttestamentlichen Gottesvolke (Joh. 4, 21), aber nicht aus irgendwelcher heidnischen Weisheitsquelle.

Und wie der Herr, so seine Jünger — auch der weiseste und geistgewaltigste derselben. **Paulus** hat zu den Heiden weder von Tugend noch von Tugenden geredet. Auch denen in Platos Stadt hat er nicht Tugendlehre verkündigt, sondern das Evangelium vom Glauben an Christum (Apg. 17, 30 f.). Nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit erging sich seine Predigt, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft (1. Kor. 2, 4). Er wird das Tugendstreben der heidnischen Weisen, wo er etwa darauf zu reden kam, vielleicht nicht in erster Linie zu jener „losen Verführung nach der Menschen Lehre und der Welt Satzungen“, wovor er Kol. 2, 8 warnt, gerechnet haben — eher wohl zu jenem gottgefälligen „Suchen des Herrn, ob sie ihn doch

---

[1]) Vgl. Clem. Alex. Strom. I, 28; Orig. in Joh. tom. XIX, 2, sowie wegen der übrigen altkirchlichen Zeugen für dieses Agraphon und dessen relativ hohen Wert: Alfr. Resch, Agrapha u. s. f. (Texte u. Unters. V, 4, Nr. 43); auch Ropes in seiner Kritik der Resch'schen Annahme: TU. XIV, 2, S. 141 ff.

fühlen und finden möchten", dessen er in der Areopagrede gedenkt (Apg. 17, 27). Aber zum Beharren auf diesem Wege menschlich-natürlicher Tugendlehre hat er seine Heidenchristen sicherlich nicht angehalten, sondern sie eingehen geheißen durch die enge Pforte der Buße in die Gemeinschaft des Glaubens. Die ethisch-paränetischen Schlußabschnitte seiner Episteln an die Galater, die Römer, die Epheser, Kolosser 2c. zeigen es deutlich genug, wie wenig er der Lehrart hellenischer oder römischer Moralphilosophen jemals sich angenähert hat. Nur in jener Einen Stelle des Briefs an die Philipper begegnet der griechische Tugendname, eingefügt in die Reihe mehrerer beispielshalber genannten besonderen Erweisungen des lauteren Christenwandels! Wo immer dieser Christenwandel des Näheren beschrieben wird, erscheint er als ein Leben und Wandeln „im Geiste", nämlich im Geiste Jesu Christi (Gal. 5, 25), als sich bewegend nicht auf der Straße antiken Hochsinnes oder Tugendstolzes, sondern auf dem Wege geistlicher Armut und Demut (Phil. 2, 5 ff.; vgl. Matth. 5, 3), als trachtend nicht nach irdischem Glück oder Ruhm, sondern nach einem jenseitigen Wallfahrtsziele (Kol. 3, 1 f.; Phil. 3, 20), als glänzend nicht durch Begierdenbändigung mit natürlicher Kraft, sondern durch Kreuzigung des Fleisches und Abtötung des alten Menschen (Gal. 5, 24; Kol. 3, 5 f.). Christi Kreuz, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit, ist das Eine, allerleuchtende Licht für der Christen Tugendleben, ja ihr Licht nicht allein, sondern ihre rettende und beseligende Gotteskraft (1. Kor. 1, 18; Röm. 1, 16). Aller Glanz der mancherlei Lichter, alle Schönheit der Sentenzen und Sittenvorschriften, womit die Weltweisheit der Alten den Pfad des Lebens zu erhellen gesucht, erbleicht vor den Strahlen dieser Sonne.

Wie weit die Wege der antiken Tugendlehre und derjenigen des Neuen Testaments auseinandergehen, das ist vor allem auch daran ersichtlich, daß das beliebte Viertugendenschema der Sokratiker und der Stoa der neutestamentlichen Ethik ganz fremd geblieben ist. Bei Philo und den hellenistisch-jüdischen Verfassern der Weisheitsbücher des Pseudo-Salomo und Pseudo-Josephus (s. S. 2, Anm. 3) hat diese Lehrform dankbare Aufnahme gefunden. Im Neuen Testament ist von ihr keine Spur zu entdecken. Mag die „Weisheit Salomos" sowohl von Paulus wie von Jakobus in dieser oder jener ihrer Schilderungen nach-

geahmt oder wenigstens gestreift worden sein (vgl. Weish. 5, 17 f. mit Eph. 6, 13 ff.; Weish. 13, 1 ff. mit Röm. 1, 20 ff.; Weish. 2, 20. 23 mit Jak. 3, 9):[1]) an ihre Bezeugung der Vierzahl der Haupttugenden (Weish. 8, 7) findet sich kein Anklang bei irgend einem apostolischen Schriftsteller. Für Paulus wäre im Eingang seines ersten Korintherbriefes, wo er den Inbegriff christlicher Heilsgewißheit und Heilserkenntnis zur hellenischen Tugendweisheit in Kontrast stellt, wohl Anlaß gewesen zu einer Bezugnahme auf dieses Schema, das ihm, dem Landsmann Chrysipps und Bürger der Philosophen- und Dichterstadt Tarsus, geläufig sein mußte. Er spielt aber weder dort noch anderwärts auf dasselbe an. Von Christo, dem Licht der Welt und der Lebenssonne der Christen, rühmt er nicht etwa, er sei das höchste Urbild aller Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit für dieselben, sondern er sei „von Gott uns gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung“ (1. Kor. 1, 30). Der Schein von Übereinstimmung mit der stoischen Tugendenvierheit, den die zwei ersten Ausdrücke *σοφία* und *δικαιοσύνη* ergeben, verschwindet bei den beiden folgenden gänzlich. Zum *ἁγιασμός* könnte allenfalls die Mäßigkeit (oder vielleicht auch die Tapferkeit) in Parallele gestellt werden, aber zu dem, was *ἀπολύτρωσις* besagt, fehlt der klassische Parallelbegriff ganz und gar. Das Heidentum weiß von keiner Erlösung von Sünde und Tod durch den gottmenschlichen Heilsmittler. Und auch von dem, was der Apostel „Weisheit“ und „Gerechtigkeit“ nennt, hat es total andere Begriffe. Das Eingreifen der göttlichen Heilsoffenbarung ins menschliche Elend, das für Paulus die Voraussetzung bildet bei seiner Aussage jener vier Namen: „Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung“ von Christo, ist ein der hellenischen Moralphilosophie überhaupt fremder, ja unverständlicher Gedanke. Die Tetraktys *φρόνησις* (oder *σοφία*), *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* ist ein Gebilde natürlich-ethischer Reflexion, jene vier paulinischen Prädikate Christi sind ein Ausfluß begeisterten Glaubens an die göttliche Offenbarung. Jene erstere Vierzahl entstammt menschlich-autonomer, diese letztere theonomer Moral. — Entsprechend verhält es sich mit dem in Tit. 2, 12 vorliegenden

---

[1]) S. bes. Grafe, Das Verhältnis der paulin. Schriften zu der Sap. Salomonis 6 in den „Theol. Abhandl. Weizsäcker zum 70. Geburtstag gewidmet“, Freiburg 1892, S. 251 ff.

Anklang an die klassische Vierzahl von Tugenden. Das aus der heilsamen Gnade Gottes erwachsende neue Leben der Christen soll gegenüber dem ungöttlichen Wesen der Welt sich verhalten „züchtig, gerecht, gottselig“ (σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς). Sogar die beiden ersten dieser drei Grundfaktoren des christlichen Heiligungslebens decken sich nur nominell mit zweien Gliedern jener Vierzahl heidnischer Haupttugenden. Als von Gott gewirkte, der Zucht seiner heilsamen Gnade entstammende Verhaltungsweisen sind sie beide: die σωφροσύνη wie die δικαιοσύνη des Christenwandels, grundverschieden von den gleichnamigen ἀρεταί der Griechen. Und vollends die εὐσέβεια führt in ein ganz anderes, zum menschlich-natürlichen Tugendleben sich transzendent verhaltendes Gebiet hinüber. Auch diese Trias des Titusbriefes, der wir in der Geschichte der christlich-kirchlichen Tugendlehre neuerer Zeit (seit Calvin) als einem gern und mit Nutzen verwerteten Einteilungsprinzip begegnen werden, gehört nicht zu den Gebilden menschlich-autonomer Moralweisheit. Es ist auf dem Grunde geoffenbarter Wahrheit erwachsen, eine Frucht jener „Weisheit, die von oben her ist“ (Jak. 3, 17).

Ganz transzendent zur natürlichen Moral der Weltweisheit verhält sich obendrein jene einigemal bei Paulus (1. Thess. 1, 3; 1. Thess. 5, 8; 1. Kor. 13, 13; Kol. 1, 4. 5) begegnende und ähnlich auch am Schlusse des Judasbriefs (Jud. V. 20. 21) formulierte Dreizahl christlicher Grundgesinnungen oder Hauptmodalitäten des Heilsbewußtseins, die man mit nachbiblischem, der Schule Augustins entstammendem Namen als „höchste“ oder „theologische“ Tugenden zu bezeichnen pflegt. Der Glaube sowohl, wie die Hoffnung und vollends die Liebe als die größte von den dreien sind den „Tugenden“ der ethisch-philosophischen Tradition (den ἀρεταί, virtutes) ganz ungleichartig. Sie sind nicht Tugenden neben anderen Tugenden, sondern Modifikationen des gottgewirkten, gnadenweise verliehenen Herzenszustands, dem aller Tugendsinn und -wandel erst entspringt, also höhere Quellorte des Tugendlebens. Sie sind Voraussetzungen der gewöhnlich so benannten Tugenden, nicht selbst Tugenden. Ihre Trias ist kein Einteilungsschema für die Tugendlehre einer christlichen Ethik, sie greift weiter als die Begriffe und Kategorien einer solchen. Der Inhalt der gesamten christlichen Heilswahrheit wird umspannt von dem Dreiklang Glaube, Liebe, Hoffnung — mag man den-

selben nun, nach der Mehrzahl obiger Belegstellen, zu dieser Reihenfolge formulieren, oder mag man, nach 1. Kor. 13, 13, der Liebe die Schlußstelle zuweisen. — Dieses ebensowohl der Glaubens- wie der Sittenlehre des Neuen Bunds zu Grund liegende dreigliedrige Schema wurzelt aber ganz und gar, mit jedem seiner drei Glieder, in der Heilsoffenbarung des Alten Bundes. Wie der Glaube an das in Jesu Christo erschienene Heil auf der geschichtlichen Basis der auf ihn abzielenden Verheißungen fußt, so nicht minder das Hoffen auf die künftige Heilsvollendung, und vor allem die Liebe als des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10), als das „königliche Gebot" (Jak. 2, 8), als das neue Gebot des Herrn, das doch „nicht neu ist, sondern das alte", das „von Anfang gewesene und verkündete" (Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 7). Wie fest auch Paulus, der in der Griechen Weisheit bestbewanderte Apostel, auf diesem alttestamentlichen Grunde beharrt, erhellt aus seiner Vorliebe für das in Rede stehende triadische Schema nicht allein, sondern vor allem aus dem Nachdruck, womit er die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes und Hauptsumma seiner Gebote mehr als nur Einmal betont (Röm. 13, 10; Gal. 5, 14; 1. Tim. 1, 5).

Auch beim Spezialisieren der einzelnen zum Bereich der Tugenden, bezw. des sündigen Gegensatzes derselben gehörigen Erscheinungen halten sowohl Paulus wie die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller sich zumeist an alttestamentliche Vorbilder. Wo gottgemäßes und gottwidriges Verhalten je nach seinen besonderen Erweisungen geschildert wird, da zeichnet in der Regel das Gesetz der zehn Gebote den Weg dafür vor; sowohl Röm. 13, 8—10 wie 1. Tim. 1, 9 f. werden die im Grundgebot der Nächstenliebe enthaltenen einzelnen Akte des Guthandelns (bezw. der Übertretung) in der Reihenfolge der zweiten Tafel des Dekalogs namhaft gemacht — ganz ähnlich wie schon der Herr bei seiner Verwarnung der Jünger vor Herzensunreinheit in Matth. 15, 18 f. (Mark. 7, 2 f.) diese dekalogische Ordnung eingehalten hatte.[1]) Gottesliebe und Nächstenliebe — die einfache uralte Zweitafel-Einteilung des Gesetzes, an die auch Jesus beim Verhandeln mit

---

[1]) Wegen des Verhältnisses der kürzeren Aufzählung der διαλογισμοὶ πονηροί bei Matth. l. c. zur ausführlicheren in der Markusparallele s. meine Schrift „Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden" (München 1893), S. 4 f.

Schriftgelehrten sich hält (Matth. 19, 18 f; 22, 37 f.; Luk. 10, 25 f.; 18, 19) — bilden die feste Grundform, gemäß welcher die Aneinanderreihung und Aufzählung der Tugendakte und ihres Gegenteils im Neuen Testament regelmäßig erfolgt. Wäre das Bedürfnis einer systematisch konstruierten Sittenlehre damals überhaupt schon entstanden, die beiden Tafeln des Dekalogs wären als der geschichtlich gegebene Rahmen für die Tugendeneinteilung vor allem in Betracht gekommen. Wie denn neben diesem dekalogischen Schema nur noch jene spezifisch paulinische Trias des Titusbriefs als im Neuen Testament dargebotenes Motiv für das Einteilungsverfahren des christlichen Ethikers auf dem besonderen Gebiete der Tugendlehre zu nennen ist. Aber auch für diesen Dreiklang *σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς* läßt eine Zurückführung auf das Doppelgebot der Nächsten- und der Gottesliebe sich leicht bewirken. Und tatsächlich ist in den aretologischen Konstruktionen neuerer Systematiker die Ineinsbildung dieser Trias mit dem Dekalogschema mehrfach vollzogen worden.

Unerwähnt darf allerdings nicht bleiben, daß ein unabänderliches Sichbinden an die überlieferten Formen bei den neutestamentlichen Wahrheitszeugen weder im allgemeinen, noch auf dem in Rede stehenden besonderen Gebiete stattfindet. Selbst betreffs des dekalogischen Schemas findet freie Bewegung statt. Der kanonischen Reihenfolge der Gebote der zweiten Tafel — mit Voranstellung des Tötungsverbots vor das Ehebruchsverbot (laut Exod. 20, 12 f. und dem masoretischen Text von Deut. 5, 17) — folgen Matth. 15, 19 und der matthäische Bericht über Jesu Worte zum reichen Jüngling (Matth. 19, 18); desgleichen Paulus im ersten Timotheusbriefe (1, 9). Dagegen bieten die durch den LXX-Kodex B für Deut. l. c. bezeugte abweichende Folge des 5. und 6. Gebots (Ehebruchsverbot zuerst, dann Mordverbot) die evangelischen Parallelen Mark. 7, 22 f. und 10, 19 und Luk. 18, 20, sowie Paulus Röm. 13, 9 und Jak. 2, 11.[1]) Eine Erscheinung analoger Art ist das schon berührte Differieren der sogenannten theologischen Tugendentrias in 1. Kor. 13 mit der anders gestalteten Fassung in den Briefen an die Thessalonicher und die Kolosser. Ganz frei gebildete Aufzählungen sodann —

---

[1]) S. das Genauere in G. L. Hahns Kommentar zu Luk. 18, 20 (II, S. 419). Vgl. Steinmeyer, Der Dekalog als katechet. Lehrstoff, Berlin 1875, S. 83 f.

ohne eine Spur von Anlehnung sei es an dekalogische, sei es an neutestamentliche Motive — begegnen uns in den paulinischen Lasterkatalogen Röm. 1, 29—31; 1. Kor. 6, 9—11; Gal. 5, 19—21; 2. Tim. 3, 2—5. Ebenso in Tugendenverzeichnissen wie Gal. 5, 22 (neunfache Frucht des Geistes), Eph. 5, 9 (dreifache Geistesfrucht), Phil. 4, 8 (sechserlei rühmenswerte Verhaltungsweisen) — wohin auch der schon besprochene Tugendenkranz des zweiten Petrusbriefs (1, 5—8) gehört. Frei gebildet und einer bestimmten Absichtlichkeit des Konstruierens entbehrend sind ebensowohl die Reihenfolgen der Glieder solcher Aufzählungen, wie ihre jeweilig sich ergebenden Zahlen. Man darf hinter der Neunzahl der Geistesfrüchte in Gal. 5 ebensowenig einen mystischen Geheimsinn aufspüren wollen, wie hinter den fünfzehn unmittelbar vorher aufgezählten Früchten des Fleisches.[1]) Auch nicht jede Siebenzahl (bezw. Sechszahl) oder Dreizahl guter oder schlimmer Dinge, die hier oder da im Neuen Testament begegnet, muß notwendig als symbolisch bedeutsam gelten. Es läßt sich weder erweisen, daß Christus in Matth. 15, 19 eine bestimmte, in sich geschlossene Siebenheit arger Herzensgedanken habe nennen wollen (vgl. vielmehr die Markusparallele mit ihrer Zwölfzahl böser Stücke!), noch darf die Trias edler Geistesfrüchte in jener Epheserstelle (5, 9) für etwelche zahlensymbolische Spekulation in Anspruch genommen werden. Nicht einmal die Dreiheit vergänglicher und gottwidriger Dinge in der Welt, welche Johannes (1. Joh. 2, 16) aufzählt, kann als fest in sich geschlossene und erschöpfende Aufzählung der schlimmen Weltpotenzen gelten. Daß man beim Versuch einer wissenschaftlichen Klassifikation der verschiedenen Formen des sündig Bösen auch an diese johanneische Trias sich anlehne, ist zulässig; sie aber zum einzigen und ausschließlichen Ausgangspunkt für ein solches Verfahren machen zu wollen, hieße den wahren Sinn und Zusammenhang der Stelle verkennen. Zwischen den stetig wiederkehrenden bedeutsamen Zahlengebilden der Apokalypse und solchen nur gelegentlichen, ja vielfach ganz absichtslos zusammengestellten Reihen oder Gruppen homogener Begriffe besteht ein tiefgreifender Unterschied. Überhaupt darf das Moment der Freiheit und des immer nur teilweisen Gebundenseins durch festüberlieferte Formen auf dem uns beschäftigenden Gebiete nicht außer acht gelassen werden. Auch von

[1]) Vgl. Lehrstück von den sieben Hauptsünden, a. a. O.

Anklang an die klassische Vierzahl von Tugenden. Das aus der heilsamen Gnade Gottes erwachsende neue Leben der Christen soll gegenüber dem ungöttlichen Wesen der Welt sich verhalten „züchtig, gerecht, gottselig“ (σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς). Sogar die beiden ersten dieser drei Grundfaktoren des christlichen Heiligungslebens decken sich nur nominell mit zweien Gliedern jener Vierzahl heidnischer Haupttugenden. Als von Gott gewirkte, der Zucht seiner heilsamen Gnade entstammende Verhaltungsweisen sind sie beide: die σωφροσύνη wie die δικαιοσύνη des Christenwandels, grundverschieden von den gleichnamigen ἀρεταί der Griechen. Und vollends die εὐσέβεια führt in ein ganz anderes, zum menschlich-natürlichen Tugendleben sich transzendent verhaltendes Gebiet hinüber. Auch diese Trias des Titusbriefes, der wir in der Geschichte der christlich-kirchlichen Tugendlehre neuerer Zeit (seit Calvin) als einem gern und mit Nutzen verwerteten Einteilungsprinzip begegnen werden, gehört nicht zu den Gebilden menschlich-autonomer Moralweisheit. Es ist auf dem Grunde geoffenbarter Wahrheit erwachsen, eine Frucht jener „Weisheit, die von oben her ist“ (Jak. 3, 17).

Ganz transzendent zur natürlichen Moral der Weltweisheit verhält sich obendrein jene einigemal bei Paulus (1. Thess. 1, 3; 1. Thess. 5, 8; 1. Kor. 13, 13; Kol. 1, 4. 5) begegnende und ähnlich auch am Schlusse des Judasbriefs (Jud. V. 20. 21) formulierte Dreizahl christlicher Grundgesinnungen oder Hauptmodalitäten des Heilsbewußtseins, die man mit nachbiblischem, der Schule Augustins entstammendem Namen als „höchste“ oder „theologische“ Tugenden zu bezeichnen pflegt. Der Glaube sowohl, wie die Hoffnung und vollends die Liebe als die größte von den dreien sind den „Tugenden“ der ethisch-philosophischen Tradition (den ἀρεταί, virtutes) ganz ungleichartig. Sie sind nicht Tugenden neben anderen Tugenden, sondern Modifikationen des gottgewirkten, gnadenweise verliehenen Herzenszustands, dem aller Tugendsinn und -wandel erst entspringt, also höhere Quellorte des Tugendlebens. Sie sind Voraussetzungen der gewöhnlich so benannten Tugenden, nicht selbst Tugenden. Ihre Trias ist kein Einteilungsschema für die Tugendlehre einer christlichen Ethik, sie greift weiter als die Begriffe und Kategorien einer solchen. Der Inhalt der gesamten christlichen Heilswahrheit wird umspannt von dem Dreiklang Glaube, Liebe, Hoffnung — mag man den-

selben nun, nach der Mehrzahl obiger Belegstellen, zu dieser Reihenfolge formulieren, oder mag man, nach 1. Kor. 13, 13, der Liebe die Schlußstelle zuweisen. — Dieses ebensowohl der Glaubens- wie der Sittenlehre des Neuen Bunds zu Grund liegende dreigliedrige Schema wurzelt aber ganz und gar, mit jedem seiner drei Glieder, in der Heilsoffenbarung des Alten Bundes. Wie der Glaube an das in Jesu Christo erschienene Heil auf der geschichtlichen Basis der auf ihn abzielenden Verheißungen fußt, so nicht minder das Hoffen auf die künftige Heilsvollendung, und vor allem die Liebe als des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10), als das „königliche Gebot" (Jak. 2, 8), als das neue Gebot des Herrn, das doch „nicht neu ist, sondern das alte", das „von Anfang gewesene und verkündete" (Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 7). Wie fest auch Paulus, der in der Griechen Weisheit bestbewanderte Apostel, auf diesem alttestamentlichen Grunde beharrt, erhellt aus seiner Vorliebe für das in Rede stehende triadische Schema nicht allein, sondern vor allem aus dem Nachdruck, womit er die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes und Hauptsumma seiner Gebote mehr als nur Einmal betont (Röm. 13, 10; Gal. 5, 14; 1. Tim. 1, 5).

Auch beim Spezialisieren der einzelnen zum Bereich der Tugenden, bezw. des sündigen Gegensatzes derselben gehörigen Erscheinungen halten sowohl Paulus wie die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller sich zumeist an alttestamentliche Vorbilder. Wo gottgemäßes und gottwidriges Verhalten je nach seinen besonderen Erweisungen geschildert wird, da zeichnet in der Regel das Gesetz der zehn Gebote den Weg dafür vor; sowohl Röm. 13, 8—10 wie 1. Tim. 1, 9 f. werden die im Grundgebot der Nächstenliebe enthaltenen einzelnen Akte des Guthandelns (bezw. der Übertretung) in der Reihenfolge der zweiten Tafel des Dekalogs namhaft gemacht — ganz ähnlich wie schon der Herr bei seiner Verwarnung der Jünger vor Herzensunreinheit in Matth. 15, 18 f. (Mark. 7, 2 f.) diese dekalogische Ordnung eingehalten hatte.[1]) Gottesliebe und Nächstenliebe — die einfache uralte Zweitafel-Einteilung des Gesetzes, an die auch Jesus beim Verhandeln mit

[1]) Wegen des Verhältnisses der kürzeren Aufzählung der *διαλογισμοί πονηροί* bei Matth. l. c. zur ausführlicheren in der Markusparallele s. meine Schrift „Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden" (München 1893), S. 4 f.

Schriftgelehrten sich hält (Matth. 19, 18 f; 22, 37 f.; Luk. 10, 25 f.; 18, 19) — bilden die feste Grundform, gemäß welcher die Aneinanderreihung und Aufzählung der Tugendakte und ihres Gegenteils im Neuen Testament regelmäßig erfolgt. Wäre das Bedürfnis einer systematisch konstruierten Sittenlehre damals überhaupt schon entstanden, die beiden Tafeln des Dekalogs wären als der geschichtlich gegebene Rahmen für die Tugendeneinteilung vor allem in Betracht gekommen. Wie denn neben diesem dekalogischen Schema nur noch jene spezifisch paulinische Trias des Titusbriefs als im Neuen Testament dargebotenes Motiv für das Einteilungsverfahren des christlichen Ethikers auf dem besonderen Gebiete der Tugendlehre zu nennen ist. Aber auch für diesen Dreiklang σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς läßt eine Zurückführung auf das Doppelgebot der Nächsten- und der Gottesliebe sich leicht bewirken. Und tatsächlich ist in den aretologischen Konstruktionen neuerer Systematiker die Ineinsbildung dieser Trias mit dem Dekalogschema mehrfach vollzogen worden.

Unerwähnt darf allerdings nicht bleiben, daß ein unabänderliches Sichbinden an die überlieferten Formen bei den neutestamentlichen Wahrheitszeugen weder im allgemeinen, noch auf dem in Rede stehenden besonderen Gebiete stattfindet. Selbst betreffs des dekalogischen Schemas findet freie Bewegung statt. Der kanonischen Reihenfolge der Gebote der zweiten Tafel — mit Voranstellung des Tötungsverbots vor das Ehebruchsverbot (laut Exod. 20, 12 f. und dem masoretischen Text von Deut. 5, 17) — folgen Matth. 15, 19 und der matthäische Bericht über Jesu Worte zum reichen Jüngling (Matth. 19, 18); desgleichen Paulus im ersten Timotheusbriefe (1, 9). Dagegen bieten die durch den LXX-Kodex B für Deut. l. c. bezeugte abweichende Folge des 5. und 6. Gebots (Ehebruchsverbot zuerst, dann Mordverbot) die evangelischen Parallelen Mark. 7, 22 f. und 10, 19 und Luk. 18, 20, sowie Paulus Röm. 13, 9 und Jak. 2, 11.[1]) Eine Erscheinung analoger Art ist das schon berührte Differieren der sogenannten theologischen Tugendentrias in 1. Kor. 13 mit der anders gestalteten Fassung in den Briefen an die Thessalonicher und die Kolosser. Ganz frei gebildete Aufzählungen sodann —

[1]) S. das Genauere in G. L. Hahns Kommentar zu Luk. 18, 20 (II, S. 419). Vgl. Steinmeyer, Der Dekalog als katechet. Lehrstoff, Berlin 1875, S. 83 f.

ohne eine Spur von Anlehnung sei es an dekalogische, sei es an neutestamentliche Motive — begegnen uns in den paulinischen Lasterkatalogen Röm. 1, 29—31; 1. Kor. 6, 9—11; Gal. 5, 19—21; 2. Tim. 3, 2—5. Ebenso in Tugendenverzeichnissen wie Gal. 5, 22 (neunfache Frucht des Geistes), Eph. 5, 9 (dreifache Geistesfrucht), Phil. 4, 8 (sechserlei rühmenswerte Verhaltungsweisen) — wohin auch der schon besprochene Tugendenkranz des zweiten Petrusbriefs (1, 5—8) gehört. Frei gebildet und einer bestimmten Absichtlichkeit des Konstruierens entbehrend sind ebensowohl die Reihenfolgen der Glieder solcher Aufzählungen, wie ihre jeweilig sich ergebenden Zahlen. Man darf hinter der Neunzahl der Geistesfrüchte in Gal. 5 ebensowenig einen mystischen Geheimsinn aufspüren wollen, wie hinter den fünfzehn unmittelbar vorher aufgezählten Früchten des Fleisches.[1]) Auch nicht jede Siebenzahl (bezw. Sechszahl) oder Dreizahl guter oder schlimmer Dinge, die hier oder da im Neuen Testament begegnet, muß notwendig als symbolisch bedeutsam gelten. Es läßt sich weder erweisen, daß Christus in Matth. 15, 19 eine bestimmte, in sich geschlossene Siebenheit arger Herzensgedanken habe nennen wollen (vgl. vielmehr die Markusparallele mit ihrer Zwölfzahl böser Stücke!), noch darf die Trias edler Geistesfrüchte in jener Epheserstelle (5, 9) für etwelche zahlensymbolische Spekulation in Anspruch genommen werden. Nicht einmal die Dreiheit vergänglicher und gottwidriger Dinge in der Welt, welche Johannes (1. Joh. 2, 16) aufzählt, kann als fest in sich geschlossene und erschöpfende Aufzählung der schlimmen Weltpotenzen gelten. Daß man beim Versuch einer wissenschaftlichen Klassifikation der verschiedenen Formen des sündig Bösen auch an diese johanneische Trias sich anlehne, ist zulässig; sie aber zum einzigen und ausschließlichen Ausgangspunkt für ein solches Verfahren machen zu wollen, hieße den wahren Sinn und Zusammenhang der Stelle verkennen. Zwischen den stetig wiederkehrenden bedeutsamen Zahlengebilden der Apokalypse und solchen nur gelegentlichen, ja vielfach ganz absichtslos zusammengestellten Reihen oder Gruppen homogener Begriffe besteht ein tiefgreifender Unterschied. Überhaupt darf das Moment der Freiheit und des immer nur teilweisen Gebundenseins durch festüberlieferte Formen auf dem uns beschäftigenden Gebiete nicht außer acht gelassen werden. Auch von

[1]) Vgl. Lehrstück von den sieben Hauptsünden, a. a. O.

der Denk- und Sprechweise der neutestamentlichen Wahrheitszeugen gilt das Wort des Apostels: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. Kor. 3, 17).

Die Väterliteratur der nächsten Zeit nach den Aposteln (bis gegen 200) läßt in ihren Aussagen über unser Thema nur wenig Neues hervortreten, und dieses wenige Neue bedeutet nicht etwa eine Annäherung an den Standpunkt oder an die Lehrformen der klassischen Tugendlehre.

1. Der Glaube behauptet seine Stelle an der Spitze aller christlichen Tugenden. So bei sämtlichen apostolischen Vätern, mögen sie nun der paulinischen Trias Glaube, Hoffnung, Liebe als zusammenfassender Formel für das Ganze der Heilswahrheit sich bedienen, oder statt dieses Lehrtropus andere Aneinanderreihungen der christlichen Grundtugenden, etwa nach Art des petrinischen *στέφανος ἀρετῶν* (2. Petr. 1, 5 ff.) bevorzugen. Anhänger der ersteren Darstellungsform sind **Polykarp**, der den Glauben als „unser aller Mutter“ preist und ihm (wie Paulus 1. Kor. 13) zunächst die Hoffnung, dann die Gottes-, Christus- und Nächstenliebe, und zwar sie als größte von allen folgen läßt[1]) und **Pseudobarnabas**, dessen Eingangskapitel die Trias zu zweien Malen reproduziert, zuerst in der Weise des Kolosser- und ersten Thessalonicherbriefs mit Vorordnung der Liebe vor die Hoffnung,[2]) dann auf eigentümlich künstelnde und geschraubte Weise so, daß er scheinbar die „Hoffnung aufs Leben“ den beiden anderen voran ordnet, in Wahrheit aber doch auch hier den Glauben (oder vielmehr die Glaubensgerechtigkeit) die Grundlage des Heils bilden und die Liebe als vollendendes Prinzip den

---

[1]) Polykarp ad Phil. 3, 2: . . . *δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν,* (3) *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον.* Daß hier die Liebe als nicht etwa dem Glauben, sondern der Hoffnung vorangehend genannt ist, zeigt Th. Zahn, Ignat. v. Antioch. (Gotha 1873), S. 508 f., sowie in Bd. II von Patr. apost. opp. ed. maior z. d. St.

[2]) Barnab. Ep. cath. 1, 4: *ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ* (Vet. Lat.: quia magnitudo fidei et dilectio habitat in illo et spes vitae illius).

Dreiklang beschließen läßt.[1]) Vertreter des, statt an die theologische Tugendentrias, an eine mehr petrinisch geartete Aufzählungsweise sich haltenden Lehrtropus sind **Clemens** von Rom laut den Schlußkapiteln seines Korintherbriefs, wo die *πίστις* zweimal als Chorführerin an der Spitze von Tugendengruppen (zuerst eine Sechszahl, dann einer Achtzahl) genannt ist,[2]) **Ignatius**, der es liebt, die untrennbar geeinigten Grundtugenden Glaube und Liebe als „Anfang und Ende" des Christenlebens — ohne ausdrückliche Hinzufügung sei es der Hoffnung, sei es sonstiger Faktoren der christlichen *καλοκ'αγαθία* — hervorzuheben,[3]) auch der nur lateinisch erhaltene Schluß des Polykarpschen Philipperbriefs,[4]) sowie endlich **Hermas**, in dessen phantasievoll schildernder Hirten-Apokalypse besonders reichliche Anklänge an 2. Petr. 1, 5 f. sich finden. Im mittleren Teil des Werks, den „Geboten" (Mandata), erscheinen die Tugenden als „Werke des Guten" oder „Guthandlungen" einfach aufgezählt und zu entsprechenden Lasterreihen, vor welchen gewarnt wird, in Kontrast gestellt.[5]) Dagegen bieten die Visionen (Teil I) und die Gleich-

---

[1]) Ebd. 1, 6: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου: ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία.* Abweichend von unsrer obigen Wiedergabe des Sinns der Stelle deutet Harnack dieselbe (Patr. app. opp. fasc. I, part. II ed. alt. (1878), p. 5: In vitae spe (= fide), iustitia, caritate cum laetitia coniuncta auctor Christianismi indolem ratam atque perfectam esse censet (mit vergleichendem Hinweis auf Ign. Eph. 14, 1 und auf Apoc. Baruchi, c. 2, 1). Übrigens läßt sich bezweifeln, ob der Text der Sentenz korrekt überliefert ist (Harn. l. c.: Locus nondum perfecte sanatus esse videtur).

[2]) Clem. 1. Kor. 62, 2 (*πίστις, μετάνοια, γνησία ἀγάπη, ἐγκράτεια, σωφροσύνη, ὑπομονή*) und 64 (*πίστις, φόβος, εἰρήνη, ὑπομονή, μακροθυμία, ἐγκράτεια, ἁγνεία, σωφροσύνη*).

[3]) Ign. Eph. 14, 1: . . . *ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. τὰ δὲ δύο, ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεός ἐστιν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκ'αγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν* (vgl. Zahn z. d. St.). Kürzere Zusammenstellungen von *πίστις* mit *ἀγάπη*: Eph. 1, 1; 9, 1; Magn. 1, 1.

[4]) Polyk. Phil. Kap. 14: Deus . . . aedificet vos in fide et veritate, et in omni mansuetudine et sine iracundia, et in patientia et in longanimitate et tolerantia et castitate (vgl. Zahns Versuch einer Rekonstruktion des griech. Texts (Patr. app. t. II, p. 128).

[5]) Sieben „Werke des Guten" zählt Mand. VIII, 9 auf: Glaube,

nisse (Teil III) allegorische Schilderungen, bestehend in Personifikationen der Tugenden als lichter Frauen oder Jungfrauen, denen entsprechende Gruppen von dunklen weiblichen Gestalten als Typen der Laster gegenüberstehen. Die sieben Frauen, welche im dritten Gesicht (Vis. III, 8) den festen Turm der Kirche bauen helfen, führen die Namen Glaube, Enthaltsamkeit, Einfalt, Einsicht (*ἐπιστήμη*, V. Lat. disciplina), Unschuld, Keuschheit, Liebe, — bilden also, was den Anfang und Schluß ihrer Reihe betrifft, eine ziemlich genaue Parallele zu 2. Petr. 1, 5 f., auch werden sie, ähnlich wie die Sieben dieser Stelle, als eng miteinander verwandt und auseinander hervorgehend (als *θυγατέρες ἀλλήλων*) beschrieben. Zu einer Zwölfzahl erweitert erscheint die Tugendenschar im vorletzten Gleichnis, dessen dramatisch bewegte Handlung überhaupt als kunstreiche Fortbildung jener Turmbau-Vision des dritten Gesichts sich darstellt. Glaube und Liebe sind auch hier das Anfangs- und das Schlußglied der Reihe, gleichwie die der lichten Dodekas von Tugenden gegenübergestellte Schar dunkel gekleideter Lasterpersonifikationen mit dem Unglauben (*ἀπιστία*) anhebt und mit dem Haß (*μῖσος*) schließt. Zu den künstlichen Fortbildungen der einfacheren heptadischen Grundform gehört außerdem die Zerlegung beider Zwölfzahlen, der lichten wie der dunklen, in je eine Vierzahl stärkerer (kraftvollerer) und eine Achtzahl minder ansehnlicher und mehr zurücktretender Gestalten.[1]) — Auch die Anwendung des Bilds von den zwei Wegen:

Gottesfurcht, Liebe, Eintracht (*ὁμόνοια*), Worte der Gerechtigkeit, Wahrheit, Geduld. Und siebenerlei Guthandlungen stellt Mand. XII, 3, 1 zusammen: *δικαιοσύνη καὶ ἀρετή, ἀλήθεια κ. φόβος θεοῦ, πίστις, πραότης καὶ ὅμοια τούτοις.*

[1]) Die vier glänzenderen (*ἐνδοξότεραι*) Tugenden heißen: *πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία.* Ihre acht geringeren, aber doch auch glänzenden (*ἔνδοξοι*) Gefährtinnen sind: *ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη.* Entsprechende Namen führen in der Schar der schwarzgekleideten Weiber zuerst die Gruppe der gewaltigeren (*δυνατώτεραι*) Vier: *ἀπιστία, ἀκρασία, ἀπείθεια, ἀπάτη,* dann die ihrer Gefolgsleute (*ἀκόλουθοι*): *λύπη, πονηρία, ἀσέλγεια, ὀξυχολία, ψεῦδος, ἀφροσύνη, καταλαλιά, μῖσος* (Sim. IX, 15, 2—4). Vgl. Winter, Sittliche Grundanschauungen im „Hirten" des Hermas (in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. ꝛc. 1884, S. 33 ff., bes. S. 41 f.); Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel ꝛc., Basel 1892, S. 54 f.; Luthardt, Gesch. der Ethik I, 105 f.

dem graden Pfad der Tugend und dem verkehrten Wege des Lasters, von welchen jener von einem Engel des Lichts oder der Gerechtigkeit erleuchtet wird, während diesen ein finstrer Engel Satans oder der Bosheit beherrscht, gehört zu den Darstellungsformen, womit Hermas seine Tugendlehre einkleidet und gleichsam verziert (s. Mand. VI, 1. 2). Noch zweimal in der apostolischen Väterliteratur, am Schlusse des Barnabasbriefs (Kap. 18—20) und zu Anfang der Zwölfapostellehre (Did. c. 1—5) begegnet diese Allegorie von den zwei Wegen — die übrigens auf dem Grunde eines schon der biblischen Redeweise angehörigen, etwas einfacheren Bildes (s. unten, fg. S.) erwachsen und daher nicht erst den jüngeren Bestandteilen der urchristlichen Überlieferung zuzuzählen ist.

2. Eine Herübernahme klassisch-ethischer Lehrelemente bedeutet diese bei einem Teil der apostolischen Väter sich findende Verbildlichung der Tugenden und Untugenden keineswegs. Weder die allegorischen Frauenfiguren bei Hermas, noch das Zwei-Wege-Schema bei ihm und in den beiden Parallelen setzen ein nachahmendes oder entlehnendes Hineingreifen in die griechisch-römische Moralliteratur voraus. Beiderlei Lehrformen kannte und gebrauchte von altersher das Judentum. Für die Abbildung der Tugend durch den keuschen, des Lasters durch den unkeuschen und verwilderten Frauentypus bieten schon die Kapitel 7—9 der Salomonischen Sprüche bedeutsame alttestamentliche Beispiele (vgl. auch Jer. 3, 7 f.; Ezech. 23; Sach. 5, 7 ff.). Für die Vermehrung beider, des Tugend- wie des Lastertypus, zu Vielzahlen konnten innerhalb des Alten Testaments Stellen wie Spr. 9, 2 (die „Dirnen" oder Dienerinnen der Weisheit) oder HL. 1, 3; 2, 1. 7; 3, 5. 10 ꝛc. (die „Mägde", „Jungfrauen," „Töchter Zions") leicht Anhaltspunkte gewähren, gleichwie im Neuen Testament das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Matth. 25, 1—10) hier vorbildlich wirken mußte. Was aber das Bild von den Zwei Wegen oder vom Tugend- und Lasterpfad betrifft, so darf dasselbe im vollen Sinn des Worts gemeinsames Gut der griechischen und der israelitischen Überlieferung heißen. Bei den Klassikern bezeugt es — in bekannter, bald poetisch-didaktischer bald mythologischer Einkleidung — eine bis auf Hesiod zurückreichende

Reihe von Zeugen.[1]) Aber auch in der biblischen Literatur geht die betreffende Tradition bis auf den Dichter des ersten Psalms (V. 1—6) und auf Jeremia (21, 8) zurück. Den älteren wie den jüngeren Weisheitslehrern des Alten Testaments ist das Warnen vor den Wegen des Lasters und die Mahnung zum Beharren auf dem rechten Wege geläufig (Spr. 1, 15; 2, 13; 4, 27; Weish. 5, 6 f.), und im Neuen Testament dienen ebensowohl Herrnworte (Matth. 7, 13 f.) wie apostolische Aussprüche (2. Petr. 2, 2. 21; Röm. 3, 16 f.) zum Beleg für die öftere Anwendung dieser Lehrform. Ja es scheint (besonders nach 1. Kor. 4, 17), als ob im Sprachgebrauch der Apostel die Bezeichnung eines überlieferungsmäßig beim Unterrichte von Katechumenen mitgeteilten Inbegriffs christlich-sittlicher Lehren als „der Weg" oder „die Wege" schlechtweg üblich gewesen, bezw. als Synonymum von „Lehre" oder „Gestalt der Lehre" (Röm. 6, 17) des Öfteren gebraucht worden sei (vgl. unten, Kap. 9, A, zu Anfang). — Als nicht klassisch-griechischer, sondern jüdischer Tradition entstammend kennzeichnet sich das Zwei Wege-Bild in der bei Hermas und Barnabas vorliegenden Fassung besonders auch durch seine Kombination mit dem Hinweis auf die zwei Engel. Man vergleiche als Gegensatz zu dieser echt israelitischen Ausstattung des Bilds die mythologische Einkleidung desselben, wie sie von dem auf Xenophon zurückgehenden Justinus Martyr (Apol. II, 11) gegeben wird, sowie die klassisch-philosophische bei den Pythagoräern.[2])

---

[1]) S. darüber Lactanz, Inst. VI, 3: Duae sunt viae, per quas humanam vitam progredi necesse est: una, quae in coelum ferat, altera, quae ad inferos deprimat — — quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt etc. — Die Reihe der Poeten beginnt bei Hesiod, Opp. et dies. 287 sq.:

> *τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδόν ἐστιν ἑλέσθαι*
> *ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδὸς, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·*
> *τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν*
> *ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν*
> *καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον, κτλ.*

Die Reihe der philosophischen Zeugen eröffnet Prodikos bei Xenophon, Memor. Socr. II, 1 (s. d. folg. Anm.). Zu ihnen gehören ferner der Pythagoräer Kebes im *Πίναξ* (einem allegor. Gemälde des Menschenlebens, vielleicht erst nachchristl. Ursprungs), Cicero, De off. I, 32; Seneca, De constantia sap. c. 1; Lucian, Somn. c. 6; Maxim. Tyr, Diss. 20 etc.

[2]) Justin, Apol. II, 11: *Τὸν Ἡρακλέα ἐπὶ τριοδόν τινα ἔφη ὁ*

Losgelöst von dieser angelologischen Zutat tritt die Allegorie vom Weg des Lichts und dem des Bösen im Eingang der **Didache** auf. Sie verrät hier ihr Entstammtsein aus jüdischer Überlieferung durch die Anlehnung an den Dekalog, welche bei den näheren Angaben über das einerseits zum Weg des Lebens, andrerseits zu dem des Todes Gehörige hervortritt. Bei Beschreibung des Lebenswegs werden die Hauptgebote zu zweien Malen in der Reihenfolge der zweiten Tafel des Gesetzes — und zwar nach der gewöhnlichen Ordnung, mit Voranstellung des Tötungsverbots vor das des Ehebruchs — vorgeführt (Kap. 2, 1 f. und 3, 1 f.); und dieselbe dekalogische Reihenfolge liegt den ersten Gliedern des Lasterkatalogs zu Grunde, womit die Schilderung des Wegs des Todes anhebt (Kap. 5, 1 f.). Als ganz und gar jüdisch braucht das Zwei Wege-Büchlein immerhin auch in dieser Fassung der Didache nicht zu gelten; denn abgesehen von der an die Bergpredigt Jesu anklingenden spezifisch christlichen Einfügung, die gleich zu Anfang derselben (Kap. 1, 3—6) zu lesen steht, verrät auch der Epilog (Kap. 6) den christlichen Standpunkt des Kompilators, der das Schriftstück aufnahm und der in seinen weiteren Beiträgen zur kirchlichen Liturgie und Gemeindeordnung nicht nur des Evangeliums als unumstößlicher Grundnorm wiederholt gedenkt (Kap. 8, 2; 11, 3; 14, 3; 15, 4), sondern dem ungläubigen Judentum gelegentlich mit Schärfe gegenübertritt (Kap. 8, 2) und namentlich auf eschatologischem Gebiete der evangelisch-urchristlichen Lehrweise folgt (Kap. 11, 7 und Kap. 16).

3. Andere als nur scheinbare Anklänge an die Lehrformen der klassisch-heidnischen Tugendlehre bieten die Apostolischen Väter-Schriften in ihren ethisch-paränetischen Partien nirgends dar. Wo Reihenbildungen auftreten, betreffend entweder die guten oder die bösen Erscheinungen des sittlichen Lebens und Handelns, da findet überall entweder Anlehnung an biblische (alt- oder neutestamentliche) Vorbilder statt, oder die Aneinanderreihung der Namen erfolgt ganz frei, ohne daß ein bestimmtes Prinzip oder Motiv zugrunde gelegt wird. Weder die Tugenden- noch die Laster-

---

Ξενοφῶν βαδίζοντα εὑρεῖν τήν τε Ἀρετὴν καὶ τὴν Κακίαν, ἐν γυναικῶν μορφαῖς φαινομένας, κτλ. Wegen der pythagoräischen Veranschaulichung des Scheidewegs zwischen Tugend und Laster durch den Buchstaben Y s. besonders Lactanz, l. c. (vgl. unten, Kap. 4).

nisse (Teil III) allegorische Schilderungen, bestehend in Personifikationen der Tugenden als lichter Frauen oder Jungfrauen, denen entsprechende Gruppen von dunklen weiblichen Gestalten als Typen der Laster gegenüberstehen. Die sieben Frauen, welche im dritten Gesicht (Vis. III, 8) den festen Turm der Kirche bauen helfen, führen die Namen Glaube, Enthaltsamkeit, Einfalt, Einsicht (*ἐπιστήμη*, V. Lat. disciplina), Unschuld, Keuschheit, Liebe, — bilden also, was den Anfang und Schluß ihrer Reihe betrifft, eine ziemlich genaue Parallele zu 2. Petr. 1, 5 f., auch werden sie, ähnlich wie die Sieben dieser Stelle, als eng miteinander verwandt und auseinander hervorgehend (als *θυγατέρες ἀλλήλων*) beschrieben. Zu einer Zwölfzahl erweitert erscheint die Tugendenschar im vorletzten Gleichnis, dessen dramatisch bewegte Handlung überhaupt als kunstreiche Fortbildung jener Turmbau-Vision des dritten Gesichts sich darstellt. Glaube und Liebe sind auch hier das Anfangs- und das Schlußglied der Reihe, gleichwie die der lichten Dodekas von Tugenden gegenübergestellte Schar dunkel gekleideter Lasterpersonifikationen mit dem Unglauben (*ἀπιστία*) anhebt und mit dem Haß (*μῖσος*) schließt. Zu den künstlichen Fortbildungen der einfacheren heptadischen Grundform gehört außerdem die Zerlegung beider Zwölfzahlen, der lichten wie der dunklen, in je eine Vierzahl stärkerer (kraftvollerer) und eine Achtzahl minder ansehnlicher und mehr zurücktretender Gestalten.[1]) — Auch die Anwendung des Bilds von den zwei Wegen:

Gottesfurcht, Liebe, Eintracht (*ὁμόνοια*), Worte der Gerechtigkeit, Wahrheit, Geduld. Und siebenerlei Guthandlungen stellt Mand. XII, 3, 1 zusammen: *δικαιοσύνη καὶ ἀρετή, ἀλήθεια κ. φόβος θεοῦ, πίστις, πραότης καὶ ὅμοια τούτοις.*

[1]) Die vier glänzenderen (*ἐνδοξότεραι*) Tugenden heißen: *πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία*. Ihre acht geringeren, aber doch auch glänzenden (*ἔνδοξοι*) Gefährtinnen sind: *ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη*. Entsprechende Namen führen in der Schar der schwarzgekleideten Weiber zuerst die Gruppe der gewaltigeren (*δυνατώτεραι*) Vier: *ἀπιστία, ἀκρασία, ἀπείθεια, ἀπάτη*, dann die ihrer Gefolgsleute (*ἀκόλουθοι*): *λύπη, πονηρία, ἀσέλγεια, ὀξυχολία, ψεῦδος, ἀφροσύνη, καταλαλιά, μῖσος* (Sim. IX, 15, 2—4). Vgl. Winter, Sittliche Grundanschauungen im „Hirten" des Hermas (in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. rc. 1884, S. 33 ff., bes. S. 41 f.); Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel rc., Basel 1892, S. 54 f.; Luthardt, Gesch. der Ethik I, 105 f.

dem graden Pfad der Tugend und dem verkehrten Wege des Lasters, von welchen jener von einem Engel des Lichts oder der Gerechtigkeit erleuchtet wird, während diesen ein finstrer Engel Satans oder der Bosheit beherrscht, gehört zu den Darstellungsformen, womit Hermas seine Tugendlehre einkleidet und gleichsam verziert (s. Mand. VI, 1. 2). Noch zweimal in der apostolischen Väterliteratur, am Schlusse des Barnabasbriefs (Kap. 18—20) und zu Anfang der Zwölfapostellehre (Did. c. 1—5) begegnet diese Allegorie von den zwei Wegen — die übrigens auf dem Grunde eines schon der biblischen Redeweise angehörigen, etwas einfacheren Bildes (s. unten, fg. S.) erwachsen und daher nicht erst den jüngeren Bestandteilen der urchristlichen Überlieferung zuzuzählen ist.

2. Eine Herübernahme klassisch-ethischer Lehrelemente bedeutet diese bei einem Teil der apostolischen Väter sich findende Verbildlichung der Tugenden und Untugenden keineswegs. Weder die allegorischen Frauenfiguren bei Hermas, noch das Zwei-Wege-Schema bei ihm und in den beiden Parallelen setzen ein nachahmendes oder entlehnendes Hineingreifen in die griechisch-römische Moralliteratur voraus. Beiderlei Lehrformen kannte und gebrauchte von altersher das Judentum. Für die Abbildung der Tugend durch den keuschen, des Lasters durch den unkeuschen und verwilderten Frauentypus bieten schon die Kapitel 7—9 der Salomonischen Sprüche bedeutsame alttestamentliche Beispiele (vgl. auch Jer. 3, 7 f.; Ezech. 23; Sach. 5, 7 ff.). Für die Vermehrung beider, des Tugend- wie des Lastertypus, zu Vielzahlen konnten innerhalb des Alten Testaments Stellen wie Spr. 9, 2 (die „Dirnen" oder Dienerinnen der Weisheit) oder HL. 1, 3; 2, 1. 7; 3, 5. 10 2c. (die „Mägde", „Jungfrauen," „Töchter Zions") leicht Anhaltspunkte gewähren, gleichwie im Neuen Testament das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Matth. 25, 1—10) hier vorbildlich wirken mußte. Was aber das Bild von den Zwei Wegen oder vom Tugend- und Lasterpfad betrifft, so darf dasselbe im vollen Sinn des Worts gemeinsames Gut der griechischen und der israelitischen Überlieferung heißen. Bei den Klassikern bezeugt es — in bekannter, bald poetisch-didaktischer bald mythologischer Einkleidung — eine bis auf Hesiod zurückreichende

Reihe von Zeugen.[1] Aber auch in der biblischen Literatur geht die betreffende Tradition bis auf den Dichter des ersten Psalms (V. 1—6) und auf Jeremia (21, 8) zurück. Den älteren wie den jüngeren Weisheitslehrern des Alten Testaments ist das Warnen vor den Wegen des Lasters und die Mahnung zum Beharren auf dem rechten Wege geläufig (Spr. 1, 15; 2, 13; 4, 27; Weish. 5, 6 f.), und im Neuen Testament dienen ebensowohl Herrnworte (Matth. 7, 13 f.) wie apostolische Aussprüche (2. Petr. 2, 2. 21; Röm. 3, 16 f.) zum Beleg für die öftere Anwendung dieser Lehrform. Ja es scheint (besonders nach 1. Kor. 4, 17), als ob im Sprachgebrauch der Apostel die Bezeichnung eines überlieferungsmäßig beim Unterrichte von Katechumenen mitgeteilten Inbegriffs christlich-sittlicher Lehren als „der Weg" oder „die Wege" schlechtweg üblich gewesen, bezw. als Synonymum von „Lehre" oder „Gestalt der Lehre" (Röm. 6, 17) des Öfteren gebraucht worden sei (vgl. unten, Kap. 9, A, zu Anfang). — Als nicht klassisch-griechischer, sondern jüdischer Tradition entstammend kennzeichnet sich das Zwei Wege-Bild in der bei Hermas und Barnabas vorliegenden Fassung besonders auch durch seine Kombination mit dem Hinweis auf die zwei Engel. Man vergleiche als Gegensatz zu dieser echt israelitischen Ausstattung des Bilds die mythologische Einkleidung desselben, wie sie von dem auf Xenophon zurückgehenden Justinus Martyr (Apol. II, 11) gegeben wird, sowie die klassisch-philosophische bei den Pythagoräern.[2]

---

[1] S. darüber Lactanz, Inst. VI, 3: Duae sunt viae, per quas humanam vitam progredi necesse est: una, quae in coelum ferat, altera, quae ad inferos deprimat — — quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt etc. — Die Reihe der Poeten beginnt bei Hesiod, Opp. et dies. 287 sq.:

τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδόν ἐστιν ἑλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδὸς, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον, κτλ.

Die Reihe der philosophischen Zeugen eröffnet Prodikos bei Xenophon, Memor. Socr. II, 1 (s. d. folg. Anm.). Zu ihnen gehören ferner der Pythagoräer Kebes im *Πίναξ* (einem allegor. Gemälde des Menschenlebens, vielleicht erst nachchristl. Ursprungs), Cicero, De off. I, 32; Seneca, De constantia sap. c. 1; Lucian, Somn. c. 6; Maxim. Tyr. Diss. 20 etc.

[2] Justin, Apol. II, 11: *Τὸν Ἡρακλέα ἐπὶ τρίοδόν τινα ἔφη ὁ*

Losgelöst von dieser angelologischen Zutat tritt die Allegorie vom Weg des Lichts und dem des Bösen im Eingang der **Didache** auf. Sie verrät hier ihr Entstammtsein aus jüdischer Überlieferung durch die Anlehnung an den Dekalog, welche bei den näheren Angaben über das einerseits zum Weg des Lebens, andrerseits zu dem des Todes Gehörige hervortritt. Bei Beschreibung des Lebenswegs werden die Hauptgebote zu zweien Malen in der Reihenfolge der zweiten Tafel des Gesetzes — und zwar nach der gewöhnlichen Ordnung, mit Voranstellung des Tötungsverbots vor das des Ehebruchs — vorgeführt (Kap. 2, 1 f. und 3, 1 f.); und dieselbe dekalogische Reihenfolge liegt den ersten Gliedern des Lasterkatalogs zu Grunde, womit die Schilderung des Wegs des Todes anhebt (Kap. 5, 1 f.). Als ganz und gar jüdisch braucht das Zwei Wege-Büchlein immerhin auch in dieser Fassung der Didache nicht zu gelten; denn abgesehen von der an die Bergpredigt Jesu anklingenden spezifisch christlichen Einfügung, die gleich zu Anfang derselben (Kap. 1, 3—6) zu lesen steht, verrät auch der Epilog (Kap. 6) den christlichen Standpunkt des Kompilators, der das Schriftstück aufnahm und der in seinen weiteren Beiträgen zur kirchlichen Liturgie und Gemeindeordnung nicht nur des Evangeliums als unumstößlicher Grundnorm wiederholt gedenkt (Kap. 8, 2; 11, 3; 14, 3; 15, 4), sondern dem ungläubigen Judentum gelegentlich mit Schärfe gegenübertritt (Kap. 8, 2) und namentlich auf eschatologischem Gebiete der evangelisch-urchristlichen Lehrweise folgt (Kap. 11, 7 und Kap. 16).

3. Andere als nur scheinbare Anklänge an die Lehrformen der klassisch-heidnischen Tugendlehre bieten die Apostolischen Väter-Schriften in ihren ethisch-paränetischen Partien nirgends dar. Wo Reihenbildungen auftreten, betreffend entweder die guten oder die bösen Erscheinungen des sittlichen Lebens und Handelns, da findet überall entweder Anlehnung an biblische (alt- oder neutestamentliche) Vorbilder statt, oder die Aneinanderreihung der Namen erfolgt ganz frei, ohne daß ein bestimmtes Prinzip oder Motiv zugrunde gelegt wird. Weder die Tugenden- noch die Laster-

---

Ξενοφῶν βαδίζοντα εὑρεῖν τήν τε Ἀρετὴν καὶ τὴν Κακίαν, ἐν γυναικῶν μορφαῖς φαινομένας, κτλ. Wegen der pythagoräischen Veranschaulichung des Scheidewegs zwischen Tugend und Laster durch den Buchstaben Y s. besonders Lactanz, l. c. (vgl. unten, Kap. 4).

kataloge bei Clemens, Hermas, Pseudobarnabas oder in der Didache geben irgendwelche Einwirkung der Klassifikationsweisen zu erkennen, die für die betreffenden Phänomene in den Schulen der Sokratiker und Stoiker üblich waren. Es ist ganz undurchführbar, in der Vierzahl jener „glänzenderen" Haupttugenden bei Hermas (Sim. IX, 15) etwelche christliche Umbildung des sokratischen Viertugenden-Schema nachweisen zu wollen. Die Vierzahl „Glaube, Enthaltsamkeit, Kraft, Langmut" (s. o. S. 14, Anm. 1) läßt sich mit den Kardinaltugenden „Klugheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit" ebensowenig identifizieren oder ausgleichen, als dies mit den vier Prädikaten des Erlösers in 1. Kor. 1, 30 oder mit der Tugendentrias in Tit. 2, 12 gelingen konnte. Und die jener Vierzahl entgegenstehende Gruppe der Haupt-Untugenden: „Unglaube, Ausschweifung (*ἀκρασία*), Ungehorsam, Betrügerei" (s. ebd.) kann ebensowenig mit Zenos Hauptlastern *ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία* kombiniert werden, als sie sich etwa auf die vier stoischen Hauptleidenschaften des gaudere, dolere, cupere, metuere zurückführen oder mit sonst einem viergliedrigen Schema der antiken Ethik ausgleichen läßt.[1]) Die Tatsache, daß bis zum Schluß der Apostolischen Väterzeit und noch darüber hinaus, bis gegen die letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts, keine Aneignung heidnisch-ethischer Lehrformen seitens der christlichen Autoren erfolgt ist, wird uneingeschränkt anzuerkennen sein. Denn auch bei den ältesten Apologeten findet sich nichts, was auf derartige Entlehnungen oder Nachahmungen etwa hinwiese. Weder Aristides oder der Verfasser des Diognetbriefs, noch Justin in seinen auf uns gekommenen echten Schriften, oder Tatian in der „Rede an die Griechen" nehmen Bezug auf das klassische Viertugendenschema.[2]) Athenagoras und sein ungefährer Zeitgenosse,

---

[1]) Näheres über die hier vorläufig berührten Kategorienbildungen der altgriechischen Ethik s. im folg. Abschnitt.

[2]) Daß das eine oder andere der für uns verlorenen Werke Justins Bezugnahmen auf diese Lehrform oder auf ihr verwandte Momente der griechisch-philosophischen Überlieferung enthalten haben werde, läßt sich mutmaßen. Beispielsweise könnte dies mit der bei Euseb. KG. IV, 18, 5 erwähnten Schrift „Von der Seele" der Fall gewesen sein. Wie der verlorene Genesiskommentar des Philosophen und Märtyrers bei Deutung des Sechstagewerks aristotelisch-philosophische Kategorien, nämlich die vier Daseinsstufen des Seins, Lebens, Fühlens und Denkens, verwertet haben soll (nach der nicht unglaubhaften Nachricht bei Anastasius Sinaita, Anag. Contempl.

der alexandrinische Clemens, sind die frühesten Zeugen für die beginnende Einbürgerung dieses Schema im christlichen Ideenkreis. Soweit die vor diesen beiden liegende Literatur der Kirche uns bekannt ist, kann keine Annäherung derselben, sei es an platonische oder stoische oder sonstige Lehrtropen der antiken Ethik konstatiert werden.

---

2. Die Tugendlehre der Griechen und Römer bis zum Beginn ihrer Einwirkung auf die christliche.

Im Gegensatz zu der Nebenstellung, die sowohl dem Tugendbegriff wie den einzelnen Tugenden im biblischen und urchristlichen Lehrganzen zukommt, sehen wir beide eine zentrale und beherrschende Stellung in der Ethik der klassischen Völker einnehmen. Für die theonome Moral der geoffenbarten Religion ist Gehorsam gegen den Gotteswillen, bezw. Glaube an die göttliche Gnade, für die autonome Moral des Heidentums ist das eigne Tun des Menschen der alles tragende Grundbegriff. Dort originiert die Sittlichkeit in Akten göttlicher Heilsoffenbarung — im Alten Testament durchs Gesetz, im Neuen durch die Gnade in Jesu Christo (vgl. Joh. 1, 17) — hier besteht sie in menschlichen Bestrebungen und Leistungen. Dort ist es von oben her dem Menschen verliehene Kraft und Gnade, hier ist es eigene emporstrebende Kraftäußerung des Menschen, worauf alles Tugendleben sich gründet.

Den Sinn einer Kraftkundgebung, einer Betätigung menschlicher Energie, drücken die Namen für Tugend in beiden klassischen Sprachen aus. Mag man *ἀρετή* auf *αἴρω* „emporheben" (im Med. „erheben, erwerben, auf sich nehmen") zurückführen, oder es von der Stammform *ΑΡΩ* herleiten, die den Begriff des „festen Zusammenfügens" ausdrückt und Bildungen wie *ἀρτάω*, *ἀρέσκω*, *ἁρμόζω* 2c., desgleichen dem lat. artus (arctus) und ars zu Grunde liegt:[1]) auf jeden Fall bringt das Wort den

---

in Hexaëm. l. VI, 5 fin.), ähnlich könnte die Seelenlehre desselben urchristlichen Philosophen Anklänge an platonische oder sonstige Überlieferungen auf psychologischem Gebiete und in Verbindung damit auch an Elemente der klassischen Tugendlehre enthalten haben. Doch läßt die betreffende Annahme einstweilen dem Bereich des bloßen Vermutens sich nicht entrücken.

[1]) S. überhaupt die Lexika unter *ἀρετή*. Wegen des Zusammenhangs

Begriff der tätigen Manneskraft, der Heldenhaftigkeit oder Tapferkeit zum Ausdruck. Es bedarf weder des Hinweises auf den Zusammenhang auch des Kriegsgott-Namens Ἄρης mit jenen Stammwörtern, noch der problematischen Mitherbeiziehung auch von ἀνήρ „Mann", um die Tatsache festzustellen, daß dem Volke der Griechen ursprünglich physische Krafterweisung, Tapferkeit als das eigentliche Wesen und die Grundgestalt der Tugend gegolten hat. Die in der Moraldoktrin der Philosophen später zur Rolle einer besonderen Tugend neben drei anderen dergleichen degradierte Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) ist dem hellenischen Volksgeiste einst die Urform und der Inbegriff dessen, was man Tugend nannte, gewesen. — Mit dem lateinischen Tugendnamen verhält es sich ähnlich. Mag virtus mit Cicero auf vir zurückgeführt, also durch „Mannhaftigkeit" gedeutet werden, oder mag man (mit Isidorus) es von vis (vires) herleiten und seine Verwandtschaft mit vigor betonen:[1]) die ursprüngliche Beziehung auch dieses Namens auf eine besondere Kraftäußerung, auf hervorragende Erweisung männlicher Kraft steht gegenüber jedem Zweifel fest. Und auf denselben oder einen ganz ähnlichen Grundbegriff wird man — was hier beiläufig erwähnt sei — beim Zurückgehen auf die Vorgänger unsres deutschen Wortes „Tugend" (= Tüchtigkeit, Tauglichkeit) in den älteren germanischen Dialekten geführt; vgl. namentlich ahd. tugundi (= Tüchtigkeit), agſ. dugod (= Mannbarkeit), altnord. dygd (= Bravheit).[2])

Ursprünglich mehr nur die Tüchtigkeit des Kriegers und die Vollkommenheit seiner Leistungen betreffend, muß der Tugend-

---

mit ars vgl. Donatus zu Ter. Andr. 1, 1, 4: Ars ἀπὸ τῆς ἀρετῆς dicta est per syncopen, sowie Cassiodor in d. Praefat. seiner Inst. litt.: Ars vero dicta est, quod nos suis regulis arctet atque constringat. Alii dicunt, a Graecis hoc tractum esse vocab., ἀπὸ τῆς ἀρετῆς. S. auch Isidor, Orig. I, 1, 2: Ars dicta est, quod arctis praeceptis regulisque consistat.

[1]) S. einerseits Cicero, Tusc. disp. II, 18: Appellata est virtus a viro: viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt: mortis dolorisque contemptio (womit auch De legg. I, 8 und Acad. disp. I, 5 zu vergleichen sind), andrerseits Isidor, Orig. 18, 22: Virtus est immensitas virium in labore et pondere corporis etc., und De diff. I, n. 570: Virtus in animi vigore et habitu est, cuius pars fortitudo mentis; quae ex quatuor virtutibus est, licet et corporis robur fortitudo vocetur.

[2]) Noch im Mhd. ist tugent zuweilen so viel als Tapferkeit, z. B. Iwein 4089: diu tugent und diu manheit. Vgl. die Wörterbb. von Weigand, Sanders, Mor. Heyne u. s. f.

begriff bei fortschreitender Kultur der klassischen Nationen eine Vergeistigung und Ethisierung erfahren haben, die ihm eine Beziehung auch auf andere Seiten des menschlichen Gesamtstrebens erteilte. Damit war eine Vermannigfaltigung des Begriffs der Tugend von selbst gegeben. Aus der einen ἀρετή erwuchs eine Mehrheit besonderer ἀρεταί. Die Tüchtigkeit des Kriegers erhielt Parallelen oder Gefährtinnen in Gestalt tüchtiger Leistungen auf anderen Gebieten; so auf dem des Lehrens oder des Mitteilens praktisch nützlicher und wissenschaftlicher Erkenntnisse, auf dem des staatlichen Zusammenlebens, des Familienlebens, der Freundschaftsbeziehungen, der gewerblichen und künstlerischen Bestrebungen, der Erfüllung gottesdienstlicher Pflichten rc. Zur zunehmend schärferen Unterscheidung und begrifflichen Fixierung dieser mancherlei Spezialtugenden wirkt selbstverständlich auch der Gegensatz zu den ihnen entsprechenden Defekten und Untugenden mit. Es bildet sich so eine Synonymik, die im Laufe der Jahrhunderte sowohl bezüglich ihres Reichtums an festgeprägten Benennungen, wie hinsichtlich der Begriffsschärfe bei Bildung und Unterscheidung dieser Namen eine zunehmende Vervollkommnung erfährt. Die Reichhaltigkeit dessen, was in dieser Hinsicht vom griechischen Sprachgeist während der Blütezeit des hellenischen Kulturlebens geschaffen worden, verdient bewundert zu werden.[1]) Und hinter den Griechen sind die Römer, wie die Beschaffenheit ihres Wortschatzes schon zu Ciceros und Senecas Zeiten zu erkennen gibt, kaum zurückgeblieben. Die große Mannigfaltigkeit der sittlichen Haupt- und Nebenbegriffe, sowie der dieselben auf mehr oder minder treffende Weise wiedergebenden Ausdrücke, über welche die kirchlich-scholastische Tugendlehre des Mittelalters verfügt, enthält nur zum allergeringsten Teil jüngere Bildungen spezifisch-christlichen Ursprungs. Weitaus die Mehrzahl dieser Namen entstammt der Geistesarbeit der griechisch-römischen Moralphilosophie des Altertums.

In den Versuchen zur Systematisierung des ethischen Lehr-

---

[1]) S. das interessante Kapitel: „Terminologie des Guten und Schlechten" bei Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (Berlin 1882, Bd. I, S. 289—376), mit lehrreichen Angaben über die Grundbedeutung und die Synonyma, besonders von ἀγαθός (S. 289 f.), dann von ἀρετή (295 ff.), von δικαιοσύνη (301 ff.), εὐσέβεια und ὁσιότης (305 ff.), σώφρων und μέτριος (309. 315 ff.), καλοςκἀγαθός (328 ff.) — und entsprechend dann über die Beziehungen für „schlecht, böse, lasterhaft" rc. (350 ff.).

stoffs tritt ein auf Heraushebung der bedeutsameren Tugenden aus der Menge ihrer Synonyma und auf logische Anordnung dieser Stamm- oder Haupttugenden gerichtetes Streben frühzeitig hervor. Bei solcher Gruppenbildung von Namen konnte entweder mehr rein empirisch verfahren, oder mit Rücksicht auf die Gewinnung typisch bedeutsamer Zahlenverhältnisse zu Werke gegangen werden. Die letztere Verfahrungsweise scheint bei den Griechen als die frühere in Kraft getreten zu sein; sie wurde begünstigt durch uralte Neigungen des hellenischen Volksgeists, die in der Schule des Pythagoras angelegentliche Pflege erfuhren. Ob als ältestes Produkt der betreffenden Bildungen eine Tugenden-Fünfzahl, bestehend in den allbekannten vier Haupttugenden mit ihnen vorangestellter Tugend der Frömmigkeit (*ὁσιότης, εὐσέβεια*) anzunehmen ist, läßt sich bezweifeln. Der Versuch Göttlings, die angeblichen fünf Sprüche im Pronaos des delphischen Apollotempels in diesem Sinne zu deuten, hat Anfechtung erfahren und läßt sich wohl nicht halten.[1]) Zu wirksamem Einfluß auf die Entwicklung der antiken Tugendlehre ist allein jenes viergliedrige Schema von Stammtugenden gelangt, das, weil der pythagoräischen Hochschätzung der Vierzahl (*τετρακτύς*) als der „Wurzel und Quelle alles Daseins" sich anpassend, in Philosophenkreisen hauptsächlich beliebt wurde und dessen logische Ausbildung und praktisch-pädagogische Verwertung vor allen **Sokrates** sich angelegen sein ließ. Klugheit oder praktische Weisheit (*φρόνησις, σοφία*), Tapferkeit oder Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*), Mäßigkeit (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) sind nach den Weisen von Athen die integrierenden Grundbestandteile der Gesamttugend oder Kalokagathie. In diesen vier Namen, die an die Größe älterer hellenischer Heldenideale wie etwa Odysseus, Achilleus, Lykurgos, Solon erinnern, erscheint alles zusammenbefaßt, was zur vollendeten

---

[1]) S. einerseits Göttling, Das älteste ethische System der Griechen (in seinen „Gesammelten Abhandlungen", I, 221—250), andrerseits Ferd. Schultz, Die Sprüche der delphischen Säule, im Philologus, Bd. 24, 1866 (S. 193—226) und Luthardt, Die antike Ethik, Leipzig 1887, S. 14 f. Nach W. H. Roscher (Über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen *γράμματα Δελφικά* [im Philologus, Bd. 59, S. 21 ff., nebst Nachtrag ebd. 60, S. 81 f.]) betrug die Zahl der geheimnisvollen Sprüche nicht fünf, sondern sieben und enthielten dieselben wesentlich nur Tempelsatzungen, ohne Beziehung auf theoretische Tugendlehre. Vgl. unten, Kap. 6.

Tüchtigkeit des Griechen, wie er sein soll, gehört. Die Weisheit hat Sokrates grundsätzlich und mit gutem Bedacht an die Spitze gestellt, denn auf vernünftiger Unterweisung beruht nach ihm alle Tugend, er hält daran fest, daß die Tugenden lehrbar sind (τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι). Auf ihn führt sich der Wissensprimat in der Ethik, die aristokratische Überordnung des Intellekts über alles übrige sittliche Streben zurück, welchen die Tugendlehre der Griechen, ungeachtet des von aristotelischer Seite erhobenen Widerspruchs, fortan im wesentlichen zugetan bleibt.[1])

Als Fortbildner der sokratischen Viertugendenlehre, und zwar unter Festhaltung, ja Verschärfung ihres intellektualistisch-einseitigen Charakters, hat zunächst **Plato** in die Entwicklung der antiken Ethik eingegriffen. In den Dialogen aus seiner ersten Periode (dem Laches, Charmides, Protagoras) steht er der Annahme, daß die Tugend wesentlich nur e i n e sei, noch ziemlich nahe und läßt sich den schon angestrebten Nachweis, inwiefern besondere Tugenden wie z. B. die Tapferkeit, in der alles in sich begreifenden Grundtugend der Weisheit oder des Wissens enthalten seien, noch einigermaßen schwer fallen. Die Dialoge der mittleren Zeit seiner Entwicklung (Gorgias, geschrieben um 385 v. Chr., dann Phaidros, Symposion, Buch I—IV des „Staats", Politikos) lassen die Vielheit und Verschiedenheit der Tugenden immer bestimmter hervortreten, auf Grund der bereicherten Menschenkenntnis und Lebenserfahrung, die ihm das Verschiedenartige und Mannigfaltige der menschlichen Anlagen und Charaktere zu eindringlicher Erkenntnis gebracht hatten. Er entwickelt jetzt die Vierzahl der Tugenden teils aus den drei Seelenvermögen des Menschen, indem er die W e i s h e i t als die spezifische Tugend des Geistes oder der Vernunftseele (νοῦς, λογιστικόν), die T a p f e r k e i t als dem mittleren Seelenleben (der ψυχή oder dem θυμικόν) entstammend und entsprechend, die M ä ß i g k e i t als auf die Region des Leibes- und des niederen Seelenlebens (τὸ ἐπιθυμητικόν), nämlich

---

[1]) Ed. Z e l l e r, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt, 4. Aufl. (1889 f.), II, 1, S. 141 ff. Theobald Z i e g l e r, Die Ethik der Griechen und Römer (Gesch. der Ethik, I, Bonn 1882), S. 57 ff. N e a n d e r, Vorl. über Gesch. der Ethik, herausgeg. v. Erdmann, Berlin 1864, S. 57—61. G o m p e r z, Griech. Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd. II (Leipzig 1902), S. 36 ff. — Vgl. auch L u t h a r d t, a. a. O. S. 38 ff. K ä h l e r, Artik. „Tugend" in PRE.[3] XV, S. 85.

auf die Bändigung von deren Begierden bezüglich darstellt, — teils aus der Beziehung des einzelnen Menschen zum Staat. Denn diese letztere Beziehung läßt er ihren Ausdruck in der Tugend der Gerechtigkeit finden, dem ausgleichenden, sozial organisierenden Prinzip, das zu jenen Tugenden des individuellen Seelenlebens ergänzend hinzutritt und, mittels Regelung des Verhältnisses des Einzelmenschen zur Gesamtheit, harmonisierend und vollendend wirkt. Was die *σωφροσύνη* als Begierdenbändigerin im Individualleben des Menschen bewirkt, das leistet im weiteren Umkreis des menschlichen Gesamtlebens die alles regelnde und ordnende *δικαιοσύνη*. Sie ist „die harmonisierende, alles in Einklang setzende, höchste und allgemeinste Tugend, welche in positivster Weise dafür sorgt, daß jeder Teil seiner Aufgabe in sich und den andern gerecht wird".[1]) Diese Überordnung der Gerechtigkeit über die Mäßigkeit ist für Platos Tugendlehre besonders charakteristisch. Sie weicht von der Art, wie andere Sokratesschüler das sokratische Viertugendschema aufgefaßt und fortgebildet haben, nicht unwesentlich ab; so von der des Isokrates, welcher berühmte Redner zwar im Punkt der intellektualistischen Fundamentierung der Kalokagathie oder Gesamttugend (d. h. in der Betrachtung der *σοφία* als der Wurzel alles Tugendlebens) mit Plato übereinstimmt, aber den krönenden Abschluß der Tugendenreihe nicht die *δικαιοσύνη*, sondern die *σωφροσύνη* bilden läßt.[2]) Eine gewisse Steigerung des Werts der *σωφροσύνη* bringt allerdings die letzte von Platos Schriften, das Werk „von den Gesetzen" zum Ausdruck. Aber diese (ähnlich auch schon im Philebos hervortretende) stärkere Betonung der die Begierden und Lüste bekämpfenden Tugend bewirkt nicht etwa eine Schmälerung des der Gerechtigkeit gespendeten Lobs; nicht etwa diese letztere, sondern die Tapferkeit erfährt eine gewisse Zurücksetzung infolge der hier eintretenden Bevorzugung der Sophrosyne.

[1]) Ziegler, a. a. O. S. 89. Vgl. überhaupt hier die Darstellung der platon. Tugendlehre, S. 86—101, sowie S. 287 (Note 43) die Auseinandersetzung mit R. Hirzel, bei welcher Z. wohl als im wesentlichen das Richtige vertretend zu gelten hat. Ferner Gomperz, II, 362 ff.

[2]) Die Reihe der Bestandteile der Kalokagathie, wie sie bei Isokrates (12, 30—32) aufgezählt werden, entspricht dem Schema: *σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη* — das vierte Glied wird mit der Formel *τέταρτον, ὅπερ μέγιστον* auf auszeichnende Weise eingeführt. Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theol. S. 308; Luthardt, Antike Ethik, S. 24.

Eine Annäherung an die biblische und christliche Tugendlehre kann übrigens in keinem dieser bei Plato hervortretenden Züge, weder in seiner hohen Wertung der *δικαιοσύνη*, noch in der schließlich vollzogenen Voranstellung der *σωφροσύνη* vor die *ἀνδρεία*, erblickt werden. Heidnisch bleibt sein Tugendbegriff und seine Schätzung der einzelnen Hauptformen der Tugend doch in allem Wesentlichen. Von der Gottes- und Menschenliebe, der Grundlage und dem Inbegriff alles Tugendlebens nach christlicher Sittenlehre, bleiben ebensowohl die Weisheit wie die Gerechtigkeit, das grundlegende wie das vollendende Moment der platonischen Aretologie, himmelweit verschieden. Mag darin, daß Plato in Dialogen seiner mittleren Periode (im Kriton und Gorgias) durch Befürwortung der Maxime des sterbenden Sokrates: „Lieber unrecht leiden, als unrecht tun!“ einen Akt der Erhebung über die gemeine hellenische Volksmoral vollzieht, immerhin einige Annäherung an die Moral der Christen zu erblicken sein [1]) — des heidnisch Rohen und Unlauteren bleibt dennoch nicht wenig in seiner Welt- und Lebensansicht zurück. Der Versuch einer Idealisierung selbst des griechischen Lasters der Knabenliebe im Phaidros und die Forderung der Weiber- und Kinder-Gemeinschaft im „Staat“ zeigen das zur Genüge. Bis zu einer christlich strengen Verurteilung von allem Derartigen ist er selbst in den „Nomoi“ nicht fortgeschritten. Auch diese letzte Hauptschrift bringt es nicht zu einer wahrhaft innerlichen und idealen Auffassung der Ehe. Auch in ihr wird der Frau eine sittlich untergeordnete Stellung gegenüber dem Manne zugewiesen; auch ihr Begriff von *σωφροσύνη* bleibt von den biblischen Forderungen der *ἁγνεία* und des *ἁγιασμός* durch eine weite Kluft geschieden. [2])

Die von Plato mit Begeisterung ergriffene und konsequent verwertete sokratische Lehrform der Tugenden-Quadratur ging keineswegs auf alle Schüler des Sokrates über. **Xenophon**, dem überhaupt das Theoretische in des Meisters Lehrverfahren weniger wichtig war als die praktische Tendenz, scheint sich der Methode

---

[1]) Ziegler, l. c. S. 76. Gomperz II, 357 f. Vgl. Neander-Erdmann, S. 74 ff., wo als zu den gelegentlichen, freilich immer unvollkommenen Anklängen der platonischen Ethik an die christliche gehörig auch die Hervorhebung des *ἔρως πτεροφύτωρ* und der durch ihn bewirkte Aufschwung der Seele zur höheren Welt (im Dial. Phädrus) genannt ist.

[2]) Ziegler, S. 81; S. 97—99. Zeller II, 1, 887 f.

einer geordneten Einzeichnung von vier Haupttugenden in den Rahmen der Gesamttugend oder des „Guten und Schönen" nicht bedient zu haben. Wo er mustergültige Träger oder Ideale der Kalokagathie schildert, wie etwa den Jschomachos in Kap. 6—12 seines „Oikonomikos", da bietet er kaum Anklänge an jenes viergliedrige Schema dar. Günstige äußere Lebensverhältnisse, ein wohlgeordnetes Hauswesen, Liebe zur Gattin und milde Behandlung der Sklaven, gewissenhafte Erfüllung der politischen und der militärischen Pflichten, sind die in diesem Bilde eines hellenischen Musterbürgers zumeist bei ihm hervortretenden Züge. Das Praktische geht in seiner Schätzung dem Theoretischen überall weit vor. Tüchtige praktische Erziehung ist ihm Hauptsache. „Übung des Geistes betont er gelegentlich (z. B. Memor. I, 2, 19; auch Cyrop. III, 1, 16 f.) mehr, als dies von der sokratischen Prämisse aus, daß Tugend Wissen sei, geschehen durfte."[1]) — Aus der Schule der Megariker, die ihrerseits an dem Grundsatze des Wissensprimats auf ethischem Gebiete entschieden festhielt (so namentlich Euklides), ging jener Eretrier **Menedemos** hervor, der nach Plutarchs Zeugnis den Satz, daß die Tugend nur Eine sei und daß die einzelnen sogenannten Tugenden nur nominell voneinander verschieden seien, angelegentlich verteidigte, sich also von der Theorie der vier Stammtugenden als bestimmt unterschiedener Momente im Tugendbegriff weit entfernte.[2])

In ausgesprochenen Gegensatz zum sokratisch-platonischen Wissensaristokratismus auf ethischem Gebiete tritt **Aristoteles**. Er leugnet, daß die Tugend an sich und im allgemeinen auf Wissen beruhe, und läßt im Zusammenhang mit seiner mehr praktischen Gestaltung des Tugendbegriffs (die er mit Xenophon teilt) an die Stelle des Viertugendenschema eine Vielheit von Tugenden treten, die er in die beiden Reihen der rein praktischen oder ethischen und der theoretischen oder dianoetischen Tugenden zerlegt. Diese beiden Kategorien ergeben sich ihm aus der Erwägung, daß der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Doppelwesen ist, infolge wovon auch seine Tugend eine doppelgestaltige sein muß,

---

[1]) Ziegler, a. a. O. S. 281; vgl. S. 68 f. Zeller, II, 1, 233—240. L. Schmidt, I, 331 f.

[2]) Plutarch, Περὶ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν 2, init.; vgl. Ziegler, S. 69; Gomperz, S. 169.

bezüglich einerseits auf das Wohlbestelltsein der Sinnlichkeit, andrerseits auf das der Vernunft. Die das sinnliche Gebiet betreffende Art von Tugenderweisungen muß eingeübt, die auf die Vernunftsphäre bezügliche muß erlernt werden; die erstere Tugendgruppe besteht also in durch Übung erlangter Fertigkeit (ἕξις), die letztere bildet einen durch Denktätigkeit und Erfahrung erworbenen geistigen Lebensschatz von Weisheit (σοφία). Besonders die auf praktischer Übung beruhenden Fertigkeitstugenden — nicht in gleichem Grade auch die Denktugenden — stellen sich dar als zwischen Einseitigkeiten oder Extremen (zwischen Exzessen und Defekten) die Mitte haltende Erweisungen, als Äußerungen des Maßhaltens (der μεσότης) zwischen Vernunft und Sinnlichkeitstrieb. So die Tapferkeit als ein mittleres zwischen Tollkühnheit und Feigheit, die Mäßigkeit als das mittlere zwischen Apathie und Zügellosigkeit, die Freigebigkeit als vermittelnd zwischen Geiz und Verschwendung ꝛc.[1]) — Indem er bei Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Tugenden nicht sowohl deduktiv konstruierend (wie Plato) als vielmehr induktiv und empirisch zu Werke geht, d. h. die zu betrachtenden Phänomene aus dem Reichtum des menschlichen Erfahrungslebens herausgreift, gewinnt er eine beträchtliche Zahl von Tugenden, die er gelegentlich ohne Anwendung jenes zweiteiligen Schema aneinanderreiht (so in seiner Rhetorik, wo er einmal sieben μέρη ἀρετῆς nennt, nämlich δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, σοφία),[2]) bei der ausführlichen Darstellung in den Büchern III—VI der Nikomachischen Ethik jedoch in die oben genannten beiden Reihen der Fertigkeits- und der Denktugenden zerlegt. Die so gebildete Gesamtreihe ergibt ein Aufsteigen von der Sinnlichkeitssphäre, der die zuerst behandelten rein praktischen Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit angehören, zum höheren Geistesleben, an welches die Gerechtigkeit, als oberste und wichtigste

---

[1]) Eth. Nicom. II, 6 f.; III, 8; vgl. Eud. II, 3. Nach dieser Mittelstraßen-Theorie hat die Tugend zwar nicht nach einem Mittleren zwischen Gut und Böse, sondern nach dem Besten zu streben; aber dieses Beste ist immer ein Mittleres zwischen zu viel und zu wenig. Daraus folgt, „daß je zwei einander gegenüberstehende Fehler zueinander in viel schärferem Gegensatz stehen als jeder derselben zur entsprechenden Tugend; vgl. Nicom. II, 8“ (Wuttke, Handb. der christl. Sittenlehre, 3. Aufl. 1886, S. 61).

[2]) Rhet. 1366, 6, 1 (vgl. Luthardt, Ant. Eth. S. 71).

der praktischen Tugenden, unmittelbar angrenzt und innerhalb deren mehrere Formen oder Arten von dianoetischer Tugend sich bewegen. Die Zahl der praktischen Tugenden ist bedeutend größer als die dieser Tugenden der Geistessphäre, sie beträgt mehr als das Doppelte derselben. Aufzählung derselben in einer bestimmt fixierten Zahl, der etwa auch symbolische Bedeutsamkeit zukäme, findet übrigens nicht statt. Auch ermangelt die Abgrenzung der einzelnen gegeneinander, bezw. ihre jeweilige Wertbestimmung (d. h. die Unterscheidung zwischen den Haupt- und den Nebenformen der betreffenden Tugenderweisung) hie und da der gehörigen Schärfe; und betreffs des Anordnungsprinzips, das er für die an „Tapferkeit“ und „Mäßigkeit“ sich anschließenden späteren Glieder der ethischen Reihe befolgte, lassen sich verschiedene Annahmen hegen.[1]) Die seinerzeit von F. Häcker (1863) gegebene Formulierung dieses Einteilungsprinzips — wonach die drei Gruppen der Tugenden des Individuallebens, des politischen Besitzes und des geselligen Verkehrs aufeinander folgen und die Gerechtigkeit als höchste der geselligen Tugenden den zusammenfassenden Abschluß der Reihe bildet — darf als den von Aristoteles eingehaltenen Gang wesentlich richtig kennzeichnend gelten.[2]) Danach gestaltet die aristotelische Tugendentafel sich ungefähr wie folgt:

---

[1]) Vgl. als hieher gehörige Untersuchungen besonders: Prantl, Über die dianoetischen Tugenden, 1852. Nieländer, Der aristotelische Tugendbegriff, 1861. F. Häcker, Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip in der Nikomachischen Ethik, Berlin 1863. Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik, Frankfurt 1870. Luthardt, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums (drei Programme), Leipzig 1869—76.

[2]) Vgl. Luthardt, S. 72 f., der sich dieser Häckerschen Einteilung im wesentlichen anschließt. Ähnlich Eucken, S. 14 ff. und Ziegler, S. 116 f.; des letzteren Abweichung ist mehr oder weniger nur nomineller Art. Gegenüber Schleiermacher (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 228), der dem Aristoteles betreffs seiner Aufzählung der Tugenden Prinziplosigkeit vorwarf und meinte: „sein Haufen von Tugenden sei weder nach irgend einer Regel geordnet, noch hätten dieselben eine Vermutung für sich, als ob sie das Ganze der sittlichen Gesinnung umfaßten,“ haben die meisten Neueren sich ablehnend verhalten. Wegen Brandis' Versuch, die aristotelische Reihenfolge der Tugenden auf die verschiedenen Hauptarten von Affekten des Seelenlebens zurückzuführen, vgl. Luthardt, a. a. O.; Ziegler S. 293.

I. Ethische Tugenden (Fertigkeitstugenden — beschrieben Nicom. l. III—V).

a) **Individualtugenden oder Tugenden des Lebens als solchen:**

1. Tapferkeit (*ἀνδρεία*: Nic. III, 9—12);
2. Mäßigkeit (*σωφροσύνη*: ib. III, 13—15).

b) **Politische Tugenden oder Tugenden des Besitzes und des Verhaltens im bürgerlichen Leben:**

3. Freigebigkeit (*ἐλευθεριότης*: IV, 1);
4. Großherzigkeit (*μεγαλοπρέπεια*: IV, 2);
5. Hochsinnigkeit (*μεγαλοψυχία* [verschieden von der bloßen Ehrliebe oder *φιλοτιμία*, die sich auf geringere Stufen der Ehre bezieht]: IV, 3);
6. Sanftmut (*πραότης*: IV, 5).

c) **Gesellige Tugenden (— äußere, nebensächliche Beigaben zu den politischen Tugenden):**

7. Freundlichkeit oder Freundestreue (*φιλία*);
8. Aufrichtigkeit (*λόγος ἀληθευτικός*);
9. Artigkeit oder Gefälligkeit (*εὐτραπελία*), verbunden auch mit Wohlanständigkeit (*ἐπιδεξιότης*) und Scham (*αἰδώς*).

} IV, 6—9.

d) **Oberste gesellige und zugleich politische Tugend:**

10. Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) — nebst Billigkeit (*ἐπιείκεια*) als ihrer Begleiterin: V, 1—14 (*δικαιοσ.*); 15 (*ἐπιεικ.*).[1])

II. Dianoetische Tugenden (Wissenstugenden, Errungenschaften der Geistesbildung — beschrieben Nic. VI und X, 8).

a) **Tugenden des Wissens und der Einsicht:**

1. Wissenschaft (*ἐπιστήμη*)
2. Kunsttüchtigkeit (*τέχνη*)
3. Einsicht oder Klugheit (*φρόνησις*)

} VI, 1—6.

b) **Tugenden der Weisheit:**

4. Vernünftigkeit (*νοῦς*)
5. Weisheit (*σοφία*)

} VI, 7 ff.

---

[1]) Mit hauptsächlicher Vorliebe sind von den hier aufgezählten 10—12 Tugenden die Hochsinnigkeit oder Megalopsychie und die Gerechtigkeit in der Nikomachischen Ethik behandelt. Der ersteren (in der das eigentliche Ideal des Stagiriten, das Urbild für seinen großen Zögling Alexander sich zu erkennen gibt) ist ein besonders sorgfältig ausgearbeiteter Abschnitt des

Als die hier vorgeführte Fünfzahl behandelt Aristoteles die dianoetischen Tugenden nur in Buch VI seiner Nikomachischen Ethik. Anderwärts zählt er ihrer nur zwei: die Wissenschaft oder wissenschaftliche Einsicht (φρόνησις, mit Einschluß der ἐπιστήμη) und die das höhere Vernunftgebiet betreffende oder auf „die ehrwürdigsten Dinge" bezügliche Weisheit (σοφία).[1] Beide, jene niedere und diese höhere Vernunfterweisung ergeben zusammengenommen die „gesunde Denkweise" des Menschen, den ὀρθὸς λόγος, der die höhere Potenz aller Tugendleistung (aber nicht etwa deren Grundlegung oder Vorbedingung — gemäß sokratisch-platonischer Ansicht) und die Grundlage für die wahre Glückseligkeit des sittlichen Subjekts bildet.[2] Zu solcher Einheit zusammenbefaßt (und entweder als φρόνησις oder als σοφία bezeichnet) erscheint der Inbegriff der Tugenden des Vernunftbereichs als unmittelbar an die Gerechtigkeit, die oberste der ethischen Tugenden, angrenzend. Gerechtigkeit und Weisheit schließen sonach die aufsteigende Tugendreihe nach oben ab, gleichwie Tapferkeit und Mäßigkeit an ihrer Spitze stehen. Zwei Tugendpaare also, die zusammengenommen mit der platonischen Quadratur sich decken, umschließen die mittlere Reihe der ἀρεταί des Aristoteles.[3] Irgendwelche auf Ausgleichung seines Schema mit dem platonischen gerichtete Absicht liegt dieser Anordnung nicht zu Grunde; beabsichtigt ist aber allerdings die der Vernunft oder Wissenstugend zugewiesene Sonderstellung erst am Schlusse der Reihe,

IV. Buches, der anderen ist das ganze V. Buch gewidmet. — Die gleichfalls zu Aristoteles' Lieblingstugenden gehörige Freundschaft (φιλία) hat zwar bei Aufzählung der Tugendenreihe in Buch IV nur eine kurze Erwähnung gefunden; ihr ist aber dafür später, in den Büchern VIII und IX, eine um so eingehendere Behandlung widerfahren. Dieses „Hohelied der Freundschaft" hat auch als besondere Schrift (Περὶ φιλίας) existiert; vgl. Christ, Gesch. der griech. Literatur, 2. Aufl., S. 413.

[1]) Nicom. VI, 7, p. 1141 a: ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία — — ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων (vgl. Ziegler, S. 294).

[2]) Über die theoretische Tugend der Weisheit als des krönenden Abschlusses der Tugendenreihe und zugleich als Quelle der höchsten Glückseligkeit des Menschen, der erst durch sie der Gottheit wahrhaft verähnlicht wird, handelt näher Buch X der Nikom. Ethik (Kap. 6—9). Vgl. Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie (Jena 1874) S. 351.

[3]) Vgl. Luthardt, Ant. Eth. S. 71.

worin der Gegensatz zum sokratisch-platonischen Intellektualismus seinen Ausdruck findet.

In deskriptiver Hinsicht bezeichnet die Tugendlehre des Stagiriten manchen Fortschritt über die Leistungen seiner Vorgänger hinaus. Aber das psychologisch Feine und praktisch Verwertbare seiner Begriffsbestimmungen und Distinktionen darf nicht blind machen gegen die starken Einseitigkeiten, woran seine gesamte sittliche Grundanschauung und infolge davon auch seine Behandlung des aretologischen Gebiets leidet. Als empfindliche Defekte läßt seine Tugendentafel vor allen das Fehlen solcher christlichen Tugenden wie die Liebe, die Demut, Langmut, Geduld und Hoffnung hervortreten. Das begeisterte Lob, das er der Freundschaft (*φιλία*) spendet, ergibt doch nur entfernte Berührungen mit der biblischen Bruderliebe und allgemeinen Menschenliebe (2. Petr. 1, 7). Zu den mancherlei starren, juridisch äußerlichen Satzungen, die der aristotelische Gerechtigkeitsbegriff umschließt, verhalten die Forderungen der christlichen Nächstenliebe sich fast durchweg nur gegensätzlich. Mit der von Aristoteles hochgepriesenen Hochsinnigkeit oder Megalopsychie läßt die christliche Demutsforderung auf keine Weise sich ausgleichen. Und auch unter „Sanftmut“, dem mittleren Verhalten zwischen Zorn und Zornlosigkeit, versteht jener etwas wesentlich anderes als die *πραΰτης* (Eph. 4, 2; Kol. 3, 12) oder *πραυπαθεία* (1. Tim. 6, 11) des Apostels. Überhaupt erscheint die aristotelische Tugendlehre von einem der christlichen fremden, ja entgegengesetzten Geiste getragen. Sie entspricht dem Standpunkt der einseitig natürlichen und autonomen Moral des griechischen Heidentums, dem das Bewußtsein vom Wesen der Sünde ebensowohl fehlt, wie die Erkenntnis der Notwendigkeit ernsten sittlichen Kampfs wider die Sünde. Nicht demütige Erkenntnis des eignen Unwerts, sondern das stolze Selbstbewußtsein des ohne schweren inneren Kampf zur Zufriedenheit mit sich selbst gelangten Menschen bildet für diese Moral den Ausgangspunkt alles tugendhaften Strebens und Handelns. Nicht auf der Gottes- und Nächstenliebe ruht diese Sittlichkeit, sondern auf einem vom religiösen Bewußtsein unabhängigen Erkennen des an sich Guten. Die Liebe ist hier nicht Grund, sondern nur eine nebengeordnete Erscheinungsform der Tugend. Demut aber gehört überhaupt nicht mit zu den sittlichen Forderungen dieser Moral; sie ist keine Tugend des freigeborenen, mit sich selbst befriedigten, zu allem

Weisen und Edlen befähigten Mannes, sondern höchstens eine solche des zum dienenden Gehorsam geborenen Sklaven.[1])

Die aristotelische Ablehnung des sokratisch-platonischen Viertugendschemas und des mit ihm eng zusammenhängenden Intellektualismus oder Wissensprimats auf aretologischem Gebiete hat doch nicht zu bewirken vermocht, daß in der antiken Morallehre der Folgezeit die nämliche, weniger systematisch und mehr empirisch geartete Behandlung unsres Gebiets sich in Vorherrschaft behauptet hätte. Zum namhaftesten und nachhaltigsten Einfluß auf die ethische Lehr- und Denkweise gelangt während der letzten vorchristlichen Jahrhunderte und noch für die erste Hälfte der römischen Kaiserzeit der Stoizismus, und dieser siegreiche Rivale und Hauptnachfolger kehrt zur Handhabung der Tugendenquadratur mit entschiedener Vorliebe zurück. Auch geben schon von Aristoteles' nächsten Nachfolgern einige, wie namentlich Theophrast, dem rasch erstarkenden Einfluß dieser neuen Schule insoweit nach, daß sie stoische Maximen und Lehrformen mit peripatetischen mehr oder weniger verbinden und durch popularisierende Behandlung dieser Kombination, sowie außerdem durch Anlehen bei der minder rigorosen Moral der Cyrenaiker und Epikurs, dem späteren Eklektizismus die Wege ebnen. Schon in den dem Theophrast beigelegten „Ethischen Charakteren" macht diese auf Verschmelzung stoischer mit aristotelischen Elementen ausgehende Richtung sich bemerklich; desgleichen dann in dem pseudo-aristotelischen Traktat „Von den Tugenden und Lastern" und anderen Produkten der zu Ende gehenden klassischen Zeit.[2])

In der Art wie die stoische Moraldoktrin das Dogma von den vier Haupttugenden gestaltet und anwendet, tritt keine wesentliche Abweichung von der älteren sokratisch-platonischen Lehrweise zutage. Der einseitige Intellektualismus, dem die Tugenden als

---

[1]) Wuttke, Sittenl.[3] S. 75 f. Vgl. Luthardt in dem oben S. 28 zitierten Leipziger Progr.

[2]) Die genannte Abhandlung „Von den Tugenden und Lastern" (welche auch Aufnahme in die dem Andronikus v. Rhodus (um 70 v. Chr.) beigelegte Schrift *Περὶ παθῶν* fand) erweist sich schon dadurch als nicht von Aristoteles, sondern aus der stoischen Schule herrührend, daß sie mit einer nach dem Schema *φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη* geordneten Beschreibung der Haupttugenden und ihrer Unterarten anhebt. Vgl. Andronici Rhodii qui fertur libelli *Περὶ παθῶν* pars altera de virt. et vitiis, ed. C. Schuchardt, Darmstadt 1883.

lehr- und erlernbar gelten, bleibt in Kraft. Die Klugheit oder Einsicht (φρόνησις) steht als Grundtugend voran; ihr folgen die drei übrigen, entweder in der Reihenfolge: Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, oder in der die Gerechtigkeit voran und die Mäßigkeit ans Ende stellenden Ordnung, die wir oben bei Isokrates kennen lernten. Neu und dem Stoizismus eigen ist die Sorgfalt, womit jetzt neben den Tugenden auch die ihnen entgegenstehenden Leidenschaften und Laster nicht nur beschrieben, sondern auch systematisch behandelt, also klassifiziert und in bestimmter Ordnung aufgezählt werden. Dem darauf bezüglichen Streben liegt ein gewisser Ernst der Auffassung des sündig Bösen zu Grunde, worin man wohl mit Recht eine, wenn auch zunächst noch entfernte Annäherung an die Ethik des Christentums erblickt hat. Auch der universalistische Zug, den die stoische Ethik in ihrem Satz vom Weltbürgertum aller Menschen (πάντας ἀνθρώπους εἶναι δημότας καὶ πολίτας, ἕνα δὲ βίον καὶ κόσμον) hervortreten läßt, kann hieher gerechnet werden. Freilich steht diesen relativen Gemeinsamkeiten der stoischen mit der christlichen Ethik manches entgegen, was beide als durch eine tiefe Kluft geschieden zu erkennen gibt. So die einseitige Verstandesmäßigkeit des stoischen Tugendbegriffs, die besonders auch in dem paradoxen Satze von der Einheit und Gleichheit aller Tugenden zutage tritt;[1]) so der eben damit zusammenhängende Tugendstolz der Stoiker; so die wesentliche Gleichsetzung des Sittengesetzes mit dem Naturgesetz, worin die monistisch-pantheistische Grundgestalt der stoischen Weltansicht (Zurückführung auch des Ethos auf die allbeseelende allgemeine Weltvernunft) sich kundgibt.[2])

Von den hauptsächlich einflußreich gewordenen stoischen Lehrern ist zunächst hervorzuheben der Stifter der Stoa **Zeno** von Kittion († 265 v. Chr.). Seine nicht auf uns gekommene Schrift „Von den Affekten" (Περὶ παθῶν) scheint der überlieferten Vierzahl von Tugenden die vier Hauptlaster (πρῶται κακίαι) der Torheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit, Ungerechtigkeit (ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία) gegenübergestellt, vielleicht auch die bei Späteren begegnende Erweiterung dieses Untugendenregisters um einige

---

[1]) Vgl. Diog. Laert. VII, 127 (die Stelle auch bei Luthardt, S. 110, Nr. 7).

[2]) Vgl. Jodl, Gesch. der Ethik I (1882), S. 25 f.; Wuttke a. a. O. S. 84 f.; auch Wadstein, Einfluß des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung: Th. Stud. u. Krit. 1880, bes. S. 593 f.

weitere Glieder vorbereitet zu haben.[1]) Desgleichen wird sie zuerst die bekannte Vierzahl schlimmer Affekte oder Leidenschaften: Schmerz, Lust, Furcht, Gier (λύπη, ἡδονή, φόβος, ἐπιθυμία) statuiert haben, ausgehend von des Menschen verschiedenem Verhalten gegenüber gefürchteten Übeln einerseits und gegenüber begehrten Gütern andrerseits. Beide Tetraden, besonders die letztere, spielen in der weiterhin folgenden stoisch-ethischen Lehrüberlieferung eine stark hervortretende Rolle. — Nächstdem wird als Fortbildner der ethischen Doktrin in der Stoa der vielschreibende **Chrysippus** († 207 v. Chr.) tätig gewesen sein. Zu unserer genaueren Kenntnis ist das von zwei Vertretern der mittleren Stoa auf diesem Felde Geleistete durch den ihre Schriften eifrig ausschöpfenden Römer Cicero gelangt. Auf **Panätius** († 110 v. Chr.) führt sich die eigentümliche Umarbeitung des Viertugendschema zurück, wonach innerhalb desselben der Weisheit, als der grundlegenden theoretischen Tugend eine dreifache praktische Tugendbetätigung (σωφροσύνη als tugendhaftes Verhalten in Bezug aufs eigene Ich, δικαιοσύνη als Wahrung der inneren und ἀνδρεία als Wahrung der äußeren Interessen der menschlichen Gesellschaft) gegenübergestellt erscheinen. Desgleichen schreiben von diesem Lehrer sich die Unterabteilungen her, in welche (laut Cicero, De off. I, 29 ff.) die Tugenden der Mäßigkeit und der Gerechtigkeit zu zerlegen sind — die erstere nämlich in die besonderen Tugenden der Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), Schamhaftigkeit (αἰδημοσύνη), Wohlanständigkeit (κοσμιότης) und Wohlgeregeltheit (εὐταξία), die letztere in die Gerechtigkeit im engeren Sinn und die Freigebigkeit oder Wohltätigkeit (ἐλευθεριότης).[2]) Des Panätius Schüler **Posidonius** aus Apamea († geg. 51 v. Chr.) — ein an schriftstellerischer Produktivität jenen noch weit übertreffender Autor, über dessen hiehergehörige Traktate (besonders περὶ παθῶν und περὶ ἀρετῶν) uns der pergamenische Arzt Cl. Galenus Nachrichten überliefert hat — befolgte bei Behandlung der Tugendenquadratur ein ähnliches Verfahren wie Panätius und scheint auch

[1]) Pseudo-Aristoteles l. c. (s. Anm. 2 auf S. 32) fügt der ἀφροσύνη noch die ὀργιλότης, der ἀκολασία die ἀκρασία, der ἀδικία die ἀσέβεια und πλεονεξία hinzu — gewiß in Befolgung schon älterer Vorgänger.

[2]) Vgl. hier, sowie für das Folgende, die treffliche Monographie von A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt (Berlin 1892), bes. S. 1 ff. 212 ff.

im Punkt des Zerlegens der einzelnen Tugenden und Laster in Unterarten ähnliche Bestrebungen wie jener vertreten zu haben. Auf diese Gewährsmänner aus der mittleren Stoa wird u. a. auch die Aufzählung der Unterarten jener Hauptaffekte der Bekümmernis, Furcht, Begierde und Lust zurückgehen, welche Cicero in B. IV seiner Tuskulanen bietet.[1]) Daß die Achtlasterlehre des altchristlichen Mönchtums wohl aus eben dieser Quelle der stoischen Aretologie und Hamartologie ihre Vorbilder und Impulse bezog, wird weiter unten zu zeigen sein.

Was die römische Literatur bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit an ernster gerichteten Philosophen und Dichtern hervorbrachte, schloß mit Vorliebe der Lehrweise der hier genannten Vertreter der Stoa sich an. **Cicero's** Werk von den Pflichten behandelt in seinem ersten Buche die Haupttugenden samt deren Unterarten in wesentlichem Anschluß an die Schrift des Panätius von dem Schicklichen (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*). Als grundlegend für die im Gesamtbegriff des honestum enthaltenen Tugenden steht die prudentia voran, den Abschluß der Reihe bildet die temperantia.[2]) In der genaueren Beschreibung der viere wird jene theoretische Grundtugend der Einsicht oder Wahrheitserkenntnis, entsprechend dem Überwiegen der praktischen Interessen des Römers, nur ganz kurz behandelt (I, 6), während die drei übrigen sowohl an sich, wie hinsichtlich ihrer speziellen Funktionen und Unterarten, verhältnismäßig ausführliche Darstellung erfahren. So zuerst die Gerechtigkeit samt ihrer fürs gesellige Leben hauptsächlich wichtigen Begleiterin: der Wohltätigkeit

[1]) Die Hauptaffekte oder perturbationes heißen hier: 1. Bekümmernis (aegritudo), woraus Neid, Eifersucht, Mißgunst, Mitleid, Trauer, Kummer, Schmerz, Sorge 2c. entspringen; 2. Furcht (metus), mit Trägheit, Scham, Schrecken, Bangen, Entsetzen 2c. als Wirkungen; 3. Begierde (libido) mit Zorn, Grimm, Haß, Zwietracht, Gier 2c., und 4. Lust (voluptas), mit Schadenfreude, Ergötzen, Prahlerei u. dgl. als konkomitierenden Erscheinungen.

[2]) S. die Grundstelle für die Darlegung des betr. genetischen Zusammenhangs I, 5, 2 sq.: „Sed omne, quod est honestum, id quatuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur; aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide; aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore; aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quatuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur etc.

(Kap. 7—18); dann die Tapferkeit in ihrer Bezogenheit einerseits auf den Krieg, andrerseits auf die Verwaltung des Staats (Kap. 19—26); zuletzt die Mäßigung mit ihren Nebenformen der Sittsamkeit (verecundia), Bescheidenheit (modestia), Wohlanständigkeit u. s. f. (Kap. 27—44). Auch in dem von der Kollision zwischen dem Sittlichen und dem Nützlichen handelnden dritten Buche des Werks kehrt, bei Besprechung der einzelnen auf die praktischen Tugenden bezüglichen Kollisionsfälle, jene Reihenfolge justitia, fortitudo, temperantia wieder (III, 10—33). — Vieles in dieser Ciceronischen Behandlung der Tugend- und Pflichtenlehre verrät den heidnischen Standpunkt des römischen Staatsmanns und Redners; so die starke Betonung des Nutzens (utile) als mit zu den Beweggründen fürs sittliche Handeln gehörig (De off. l. II); die grundsätzliche Einengung und Verkürzung des Gebiets der menschlichen Liebestätigkeit durch das der ihr übergeordneten Gerechtigkeit (ebd. I, 7, vgl. 14. 15);[1] die Herleitung aller Tugend überhaupt aus dem Prinzip der Natur als der Urheberin und Lehrmeisterin auch alles Sittlichen (ebd. I, 4 u. 28). — Auf einigen Punkten freilich, besonders was die Betonung der menschlichen Gemeinschaft oder die Geltendmachung des kosmopolitischen Gesichtspunkts für die sittlichen Beweggründe angeht, betätigt Cicero eine ähnliche Annäherung an den christlichen Standpunkt wie seine stoischen Lehrer. Ja er übertrifft dieselben in dieser Bewegung aufs Christliche hin, sofern er die religiöse Unterlage für das Ethos mehr monotheistisch gestaltet und den Konsequenzen einer einseitig pantheistischen Fassung des Naturprinzips durch Geltendmachung eines gewissen Glaubens an göttliches Vorsehungswalten sowie durch Identifikation des Naturgesetzes mit dem göttlichen Gesetz mehr oder weniger zu entgehen sucht.[2] Es ist dies

[1] Näheres über diese Beschränkungen der Wohltätigkeitspflicht — z. B. durch Gestattung des Sichrächens am Beleidiger (ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria), durch die Vorschrift, daß das Wohltun sich stets nach der Würdigkeit der Empfänger richte (I, 14, 10), durch den Grundsatz, daß man nur solche Liebe, die nichts kostet und dem Geber nicht beschwerlich fällt (danti non molesta I, 16, 8) zu üben nötig habe ꝛc. — siehe bei Luthardt, Apolog. Vorträge über die Moral des Christentums (1872) S. 294.

[2] Jodl, Gesch. d. Ethik I, 32 ff. betont zwar das vielfach Schwankende der hier in Rede stehenden Äußerungen Ciceros, sowie seinen zur Skepsis neigenden Eklektizismus, behauptet aber doch, „daß bei ihm aus dem naturalistischen Pantheismus der älteren Stoiker mehr ein naturalistischer Theismus geworden sei." Als beweisend dafür hebt er den von ihm „mit

das annähernd theistische Element in der Welt- und Lebensanschauung des römischen Moralphilosophen, das demselben eine besondere Wertschätzung seitens mancher Väter der Kirche eingetragen hat, und auf Grund wovon noch Luther sich sympathisch über ihn geäußert hat. Bekannt ist des letzteren Urteil: „Officia Ciceronis sind viel besser denn Ethica Aristotelis. . . Wer die rechtschaffene Philosophie lernen will, der lese Ciceronem," sowie sein frommer Wunsch: „Ich hoffe, unser Herr Gott werde ihm und seinesgleichen gnädig sein," an welchen er sogar den Hinweis auf die Möglichkeit: „Gott werde den weisen und fleißigen Mann von der Geltung des strengen Spruchs Mark. 16, 16 vielleicht dispensieren können," anzuschließen gewagt hat.[1])

Als von stoisch-ethischer Lehrweise beeinflußt kommen hier auch beide Dichterfürsten des goldenen Zeitalters in Betracht, **Vergil** wie **Horaz**. Die stoische Leidenschaften-Vierzahl ist dem einen wie dem andern von ihnen geläufig.[2]) Bei dem letzteren liest man außerdem eine interessante Zusammenstellung von Hinweisen auf bekannte Untugenden und sittliche Defekte sowie auf die Art, wie man denselben heilend entgegenzutreten habe, worin einerseits ein Anklang an die Lasterkataloge schon der älteren Stoa, andrerseits eine Art unwillkürlicher Weissagung auf ähnliche Schemata der späteren christlichen Lasterpathologie enthalten ist.[3])

---

großer Wärme vertretenen Glauben an eine göttliche Weltregierung und Vorsehung" hervor. Ähnlich auch Luthardt, Ant. Eth. 144 f.

[1]) Tischreden: Von Cicerone und Aristotele, Erl. Ausg. 62, S. 341 f.

[2]) Vergil, Aen. VI, 732:

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque etc.

Hor. Ep. I, 6, 12:

Gaudeat, an doleat; cupiat metuatne, quid ad rem etc.

[3]) Hor. Ep. I, 1, 33—40:

Fervet *avaritia* miseroque *cupidine* pectus?
Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem
Possis et magnam morbi deponere partem.
Laudis amore tumes? Sunt certa piacula, quae te
Ter pure lecto poterunt recreare libello.
Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator:
Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturae patientem commodet aurem.

Über die Frage, ob unter miser cupido (V. 33) wohl dasselbe wie unter avaritia zu verstehen sei, so daß demgemäß eine Siebenzahl von Leidenschaften aufgezählt sein würde, s. meine Abhandlung: Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, S. 7.

Bei **Seneca** erscheint beides, das ethische Tugendideal wie die Schlechtigkeit der Untugendhaften mit möglichst lebhaften, ja grellen Farben gemalt. Wie er in seiner Beschreibung der gottgleichen Hoheit und Glückseligkeit des tugendhaften Weisen überschwenglicher Optimist ist, so in seinen Äußerungen über das radikale Böse der großen Masse seiner Zeitgenossen krasser, hie und da wohl auch rhetorisch übertreibender Pessimist.[1]) Trotz des asketischen Zugs, der in seinen Klagen über die Beeinträchtigung des menschlichen Geisteslebens durch dessen Fesselung an den Kerker des Leibes sich kundgibt, berührt er sich andrerseits mit Grundsätzen selbst der epikuräischen Moral; das stoische Ideal der Apathie, wie er es zu schildern liebt, hat manches gemein mit der Ataraxie, welche Epikur und die Schule der Skeptiker als den Höhepunkt alles Tugendstrebens feiern.[2]) Die Annäherung an das Christentum, insbesondere den Paulinismus, die man von alters her oft bei ihm nachzuweisen versucht hat, ist überall nur eine scheinbare, auf Ähnlichkeiten im Ausdruck sich beschränkende. Und gleich diesem Hofphilosophen der Neronischen Zeit lehren die weiterhin noch hervorgetretenen Träger der stoischen Lehrweise, namentlich Neros Freigelassener **Epiktet** († ca. 120) und Kaiser **Markus Aurelius** († 180), eine asketische Tugendübung, die zum christlichen Lebensideal nur scheinbar eine Parallele, in Wirklichkeit aber einen starken Gegensatz bildet. Bei Epiktet mehr praktisch-religiös und demütig, bei Mark Aurel mehr spekulativ-philosophisch und hochmütig geartet läuft die Weltweisheit dieser spätesten Koryphäen der Stoa wesentlich hinaus auf eine Moral der Passivität, der apathischen Gleichgültigkeit und Resignation gegenüber dem Weltleben, des Trachtens nach Verwirklichung von ethisch-universalistischen Idealen, denen doch der alleinige Grund und Kern echter Menschenliebe, der Glaube an die erlösende Gnade Christi, fremd war und fehlte.[3])

---

[1]) Vgl. die bekannten oft zitierten Schilderungen aus den Traktaten De clementia; de consol. ad Marciam (10, 5: tota vita flebilis est etc.); de ira (II, 8, 9: omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; III, 36: Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. . . Nec furtiva iam scelera sunt; praeter oculos eunt, adeoque in publicum missa nequitia est, ut — — innocentia non rara sed nulla sit).

[2]) Vgl. Luthardt, Ant. Eth. S. 148.

[3]) Zeller,[4] III, 2, 225 ff. — Betreffs Mark Aurels vgl. besonders die eingehende und treffende Charakteristik bei Luthardt, S. 157—170; betreffs

Auf die Ausbildung einer einseitig weltflüchtigen Geistesrichtung und spezifisch asketischen Disziplin in der älteren Christenheit, namentlich zunächst derjenigen des Orients, hat dieses letzte Stadium der stoischen Lehrentwicklung, samt der ihm nahe stehenden Schule der jüngeren Kyniker, in wichtiger Weise eingewirkt. Doch gehört, was die Lebenssitte und Lehrtradition der alten Kirche von diesen stoisch-kynischen Lehrern der Kaiserzeit sich aneignete, mehr nur dem Bereich der praktisch-asketischen Grundsätze und Lebensregeln, weniger dem des systematischen Lehrens an. Die charakteristischen Lehrformen der christlich-monastischen Tugendlehre sind schon älteren Ursprungs. Zu ihnen hat, nächst Plato, hauptsächlich der Stoizismus mittlerer Zeit oder die alexandrinische Entwicklungsperiode der Stoa den Grund gelegt.

Aus eben dieser Quelle stammt auch, was die hellenistisch-jüdische Religionsphilosophie und Ethik an Einwirkungen stoischer Lehrart und an mehr oder minder deutlichen Anklängen an deren Formeln und Schematismen aufweist. Zwei zur biblischen Apokryphenliteratur gehörige Urkunden aus der Übergangszeit zwischen alttestamentlicher und urchristlicher Geschichte: die Weisheit Salomos und das sog. IV. Makkabäerbuch (die pseudojosephische Lehrschrift „Von der Herrschaft der Vernunft") haben, wohl durch stoische Vermittlung, das antike Viertugendenschema überkommen. Bei beiden erscheint, echt intellektualistisch, die Weisheit als Grundlage der viererlei Tugendformen. In Bezug auf deren Anordnung differieren sie, sofern in Weish. 8, 7 nicht etwa die Einsicht, sondern die Mäßigkeit an die Spitze der Reihe gestellt wird, während Pseudojosephus (Kap. 1, 13—15) bei zweimaliger Aufführung der vier jedesmal die *φρόνησις* voranstellt.[1]) Echt stoisch fundamentiert erscheint der Standpunkt, den der alexandrinische **Philo** († ca. 42 n. Chr.) als Morallehrer ver-

---

Epiktets ebend. S. 154 f., sowie die eingehendere Würdigung in der Monographie Th. Zahns: Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen 1895.

[1]) *Σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία* lautet die Reihenfolge der von der Grundtugend der Weisheit hergeleitenden Tugenden in Sap. 8, 7; dagegen *φρόνησις, σωφροσ., δικ., ἀνδρ.* in IV. Makk. 1, 2 f., wo dann gleich nachher in V. 13 f. die viere in abermals veränderter Folge (*φρον., δικ., ἀνδρ., σωφροσ.*) aufgeführt sind. Auf bestimmte Absicht ist dieser letztere Wechsel in der Aufzählung schwerlich zurückzuführen.

tritt. Er bekennt sich zum Grundsatze des „naturgemäßen Lebens" (ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) als vornehmster ethischer Maxime. Er handhabt gern das Schema von den vier Hauptleidenschaften Lust, Schmerz, Gier, Furcht (z. B. De praem. et poen. p. 419 M.). Der Lehre von der vierfachen Tugend legt er eine so hohe Bedeutung bei, daß er die vier Arme des großen Stroms des Paradieses (Gen. 2, 8 ff.) auf die vier Tugenden deutet. Der große Strom ist ihm gleich der Grundtugend (ἀρετή), aus der jene hervorgehen; von den vier Flußarmen deutet er den Phison (dessen Namen er ἀπὸ τοῦ φείδεσθαι herleitet) auf die Klugheit, den Geon oder Gichon (dessen Name = στῆθος, Brust sei) auf die Beherztheit oder Tapferkeit; den Tigris (dessen Namen er den Sinn von ἐπιθυμία ausdrücken läßt) auf die Begierdenbeherrschung oder Mäßigung, den Phrat (d. h. Fruchtbringer, καρποφορία) auf die Gerechtigkeit.[1]) Die Sache mag uns als eine wenig geschmackvolle Spielerei gelten; dem alexandrinischen Philosophen war es heiliger Ernst mit diesen Deutungen, die er zu mehreren Malen anbringt und für deren Grundgedanken — namentlich für das Hervorgehen einer Mehrheit von Zweigtugenden aus der einen Grundtugend — er auch noch sonstige biblische Bilder, besonders den Baum des Lebens im Verhältnis zu den übrigen Paradiesesbäumen, herbeizieht.[2]) Indem Philo solche Proben allegorischer Deutungskunst in Kurs setzte, ebnete er der moralphilosopischen Spekulation auch christlicher Theologen und Theosophen die Wege. Er lud ein zur Nachfolge für beides: die Aufspürung mystischer Tiefsinne im alttestamentlichen Text im allgemeinen, und die Gewinnung biblischer Zeugnisse für die antik-philosophische Lehrweise betreffs der Tugend (und auch des Lasters) insbesondere. Den Schriftbeweis für Platos und der Stoiker aretologische Kategorien zu erbringen, hat, wie es scheint,

---

[1]) S. die Hauptstellen: Leg. alleg. I, 19. 56 f. und II, 23. 24; auch De posterit. Caini 250. Vgl. Siegfrieds Reproduktion der ersten dieser Stellen, auf S. 272 der Monographie: Philo v. Alex. als Ausleger des A. Ts., Jena 1875.

[2]) Siegfried a. a. O. Über die eigentümlich gewaltsame Art, wie Ph. die drei Patriarchen Abram, Isaak, Jakob als allegorische Vorbilder oder Typen der dreifachen Tugendübung: durch Lernen (μάθησις), durch Ererbung (εὐφυΐα) und durch Übung (ἄσκησις) darstellt, s. das Nähere bei Siegfr. S. 257 ff.; vgl. Zeller,[4] III,[2] 460 f.

Philo zuerst versucht.[1]) Sein Vorgehen in dieser Richtung hat auf die christlich-exegetische Überlieferung im ausgedehntesten Maße und in nachhaltigster Weise eingewirkt. Zur dauernden Einbürgerung sowohl des platonischen Viertugendenschemas wie der übrigen ähnlichen Kategorienbildungen der klassischen Ethik bei den Trägern der kirchlich dogmatischen und ethischen Tradition hat kaum etwas so wirksam beigetragen als das bahnbrechende Beispiel des alexandrinischen Allegorikers, der diese Lehrformen als durch die Schrift begründet und beglaubigt, mithin als göttlich sanktioniert zu erweisen wußte.

Noch durch eine Gruppe antik-hellenischer Philosophen aus der Kaiserzeit ist der christlich-kirchlichen Tugendlehre vorgearbeitet und wichtiges Material für ihre Konstruktionen zugeführt worden. Die Schule des Neuplatonikers **Plotinus** († 270) hat einerseits durch Herstellung einer innigeren Beziehung zwischen Tugendübung und religiösem Streben, als sie vorher im Altertum gelehrt worden war, andrerseits durch die Lehre von einer vom Irdischen zum Göttlichen emporsteigenden Stufenleiter der Tugenden auf die moraltheologische Systembildung der Kirche in wichtiger Weise eingewirkt. Das erstere Moment besteht in der seitens dieses Lehrers mit Nachdruck betonten Forderung, daß Tugendübung und Gotteserkenntnis in lebensvolle Wechselwirkung miteinander zu treten hätten, weil ohne wahre Tugend kein gedeihlicher Fortschritt in der letzteren möglich, ja für den nicht Tugendhaften Gott nur ein leerer Name sei.[2]) Wie schon hierdurch das menschliche Tugendstreben gewissermaßen auf den Weg der Theurgie, des asketischen Trachtens nach mystischem Gottschauen gewiesen wird, so erscheint vollends die Lehre von jener zur Gottheit emporführenden Tugenden-Skala als Produkt einer überschwenglichen theosophisch-asketischen Spekulation. Viererlei Arten von Tugend, von welchen die erste absolut übermenschlich sei und nur der Gottheit zukomme, die drei folgenden eine vom gemein Menschlichen zum Göttlichen aufsteigende Stufenfolge darstellen,

---

[1]) Wegen der Vorgänger Philos auf dem Felde der biblischen Allegoristik, die hier allenfalls in Betracht kommen könnten, vgl. Zeller III, 2, 285 ff. und Schürer, Jüdische Geschichte,[3] III, § 33.

[2]) Enn. II, 9, 15: *ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.* Vgl. Neander-Erdm. S. 107; Ziegler I, 232 f.; Zeller,[4] III, 2, 653 ff.

lehrt das I. Buch der Plotinschen Enneaden sowie der den Gedankengehalt desselben frei reproduzierende **Makrobius** (in seinem Kommentar zu Ciceros „Traum des Scipio“).[1] Zuoberst stehen, dem Menschen an sich unerreichbar, aber doch ihm als höchstes Vorbild voranleuchtend, die urbildlichen Tugenden (virtutes exemplares, Makrob.) der Götter selbst. Die zu diesem Urbild emporstrebenden Tugenden der Menschen sind 1. auf ihrer untersten Stufe die gewöhnlichen bürgerlichen Tugenden (*ἀρεταὶ πολιτικαί*) der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit; 2. die reinigenden Tugenden (*καθάρσεις, ἀρ. καθαρτικαί*), welche auf zunehmende Entsinnlichung jener vier mittels teils negativer teils positiver Askese abzielen; 3. die vergöttlichenden Tugenden, welche das Ergebnis des Gereinigtseins mehr oder weniger voll verwirklicht herausstellen, indem sie jene bürgerlichen Kardinaltugenden in erhöhter Potenz wiederkehren lassen. Nur der Philosoph, der asketische Virtuos oder Heros des höheren Tugendstrebens, ist zum Erklimmen dieser drei Stufen, zumal der obersten derselben, befähigt. Für die große Mehrzahl der Menschen ist nur jene unterste Stufe der bürgerlichen Tugenden erreichbar; ja der große Haufe der Gewerbtreibenden, der Handwerker und Sklaven verwirklicht nicht einmal diesen niedersten Grad der sittlichen Lebensaufgabe. Jener pseudo-ethische Wissensaristokratismus, dem wir schon bei den älteren hellenischen Tugendlehrern begegneten, kehrt also hier fast in verstärktem Maße wieder. Von der erlösenden Liebe Gottes, welche allein wahre Tugend und Erhebung zu wirklicher Gottesgemeinschaft verleihen kann, hat der Urheber dieser einseitig asketischen Tugendtheorie keine Ahnung. Ihre später vielfach versuchte Herübernahme in die christlich-ethische Lehrüberlieferung konnte nur irreleitend und vereinseitigend auf die letztere einwirken. Einer einseitig mystischen, mönchisch weltflüchtigen Lebensrichtung in der Kirche kam sie zugute, für das große Ganze der christlich-sittlichen Aufgaben blieb sie unfruchtbar. Weder in der hier betrachteten Urgestalt, die nach

---

[1]) Ennead. I, 2; Macrob. in Somn. Scip. I, 8. Vgl. C. H. A. Clodius, De virtutibus exemplaribus s. divinis (in Heft IV der Programm-Reihe: De virtutibus cardinalibus, Leipzig 1824 ff.); Redepenning, Über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf Thomas v. Aquin, Goslar 1875, S. 14 f.; auch Bestmann, Origenes und Plotinos: Ztschr. für kirchl. Wissenschaft &c. 1883, S. 177.

Makrobius' Zeugnis Plotin ihr gab, noch in den von seinen Nachfolgern (Porphyrius, Jamblichus, Proklus) mit ihr vorgenommenen Fortbildungen und Erweiterungen[1]) hat sie den christlich-ethischen Lehrbildungen, soweit diese von ihr Notiz nahmen, Gewinn gebracht.

Blicken wir zurück auf die Reihe der Gaben, welche das seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts einen engeren Verband mit dem christlichen Geiste eingehende klassische Altertum diesem letzteren zubrachte. Zu den wirklich wertvollen Bestandteilen dieser Mitgift gehört die reiche Fülle und Gründlichkeit logisch korrekter und psychologisch feiner Beobachtungen auf dem Gebiet des individuellen wie des politisch-sozialen Tugendstrebens, die sich bei Aristoteles erlernen läßt (s. S. 31 f.). Aber zu einer wirklich erfolgreichen Überwindung des einseitigen Wissensprimats der sokratisch-platonischen Tugendlehre hat auch dieser solide Empirismus des Meisters der peripatetischen Schule es nicht gebracht. Die späteren Ausläufer derselben sieht man nachgerade die bequemeren Theorien und Schemata platonisch-stoischer Provenienz sich aneignen, in deren Verwendung zum Auf- und Ausbau intellektualistisch-einseitiger ethischer Lehrgebäude sie dann mit den Jüngern der Akademie und der Stoa wetteifern. Der rigoristisch-asketische Zug, den der jüngste Stoizismus sowie der Neuplatonismus dem Ganzen der älteren aretologischen Überlieferungen aufzuprägen suchen, übt keinen wahrhaft bessernden Einfluß. Ihren aristokratisch hochmütigen, auf die Moral des gemeinen Mannes verächtlich herabblickenden Charakter behält die hellenisch-römische Moral durch alle ihre Entwicklungsphasen hindurch. Es fehlt ihr der volle Ernst der Sündenerkenntnis, wie solche allein auf Grund göttlicher Heilsoffenbarung erwachsen kann; es fehlt ihr desgleichen

[1]) Eine aristotelisierende Umbildung nahm Porphyrius mit Plotins Schema vor, indem er a) politische, b) kathartische oder theoretische, c) physische, d) noëtische (vernünftige) Tugenden unterschied. Jamblichus, der magisch-mystische Neuplatoniker, fügte der Plotinschen Vierzahl von Tugenden als fünfte Klasse die hieratischen Tugenden hinzu. Proklus endlich, der abschließende Systematiker des Neuplatonismus, soll nach seinem Schüler Marinus zwei parallele Reihen von Tugenden statuiert haben: eine natürliche (worin er wieder physische, ethische und politische Tugenden unterschied) und eine übernatürliche (bestehend aus den kathartischen, den theoretischen und den theurgischen Tugenden (vgl. Ziegler I, 238 f. 340 f.).

die Gesinnung wahrer Gottes- und Menschenliebe, die wiederum nur diesem überirdischen Heilsbrunnen entquillt. Jene schematischen Einkleidungen der Lehre vom tugendhaften Handeln und von dessen sündigem Gegensatze können für Bau und Einrichtung eines ethischen Systems Nützliches leisten, wenn wahrhaft gesunder, lebenskräftiger und lebenzeugender Inhalt in ihnen verabreicht wird. Aber an dem antiken Sittlichkeitsgehalt, dem diese Formen ursprünglich angepaßt gewesen, war zur Zeit ihres Übergehens auf das christliche Gebiet nichts Gesundes mehr; weder eigne Lebenskraft noch lebenzeugendes Vermögen war bei ihm noch zu finden. Und für das neue Leben aus Gott, dem die Aufgabe der Weltverjüngung wirklich zugeteilt war, gab es passendere Formen als jene aus den Schulen der Weisen von Hellas und Rom stammenden.

Ganz unnütz, nur des Wegwerfens wert, sind die platonisch-stoischen Lehrformen immerhin nicht erfunden worden. Aber zugleich mit ihrer Herübernahme auf den Boden der neuen Entwicklung wurde ihnen ein neuer Geist eingehaucht. Sowohl das Viertugendenschema wie die ähnlichen Lehrformen betreffs der Regungen und Wirkungen des sündig Bösen gewinnen erhöhten Wert, sobald sie in den Dienst evangelischer Heilsverkündigung gestellt und dem System der geoffenbarten Wahrheit angepaßt werden. Schon Philos allegoristische Kunst hatte um eine Verpflanzung jener Formen auf das geoffenbarte Religionsgebiet sich bemüht. Auf die spielenden Künsteleien und Äußerlichkeiten, bei welchen er als erster oder einer der ersten Bahnbrecher für solche Versuche stehen blieb, sind, seitdem christliche Glaubens- und Wahrheitszeugen sich des Problems bemächtigten, gediegenere Leistungen gefolgt. In ihre Kenntnis haben die nächstfolgenden Abschnitte uns einzuführen.

---

3. Die Tugendlehre der voraugustinischen Väter des Orients.

Dem klassischen Tetrachord der Tugenden begegnet man in der altchristlichen Literatur zuerst bei zweien Theologen der Übergangszeit vom zweiten zum dritten Jahrhundert, von welchen der eine angeblich, der andere tatsächlich der Katechetenschule Alexandrias als Lehrer angehört hat.

Athenagoras aus Athen, nach einer nicht bestimmt verbürgten Nachricht bei dem späten Philippus Sidetes (ca. 420) Inhaber des katechetischen Lehrstuhls zu Alexandria im Antoninschen Zeitalter, führt in der zweiten seiner von philosophischem Geiste durchwehten apologetischen Schriften („Von der Auferstehung der Toten", Kap. 22) die vier Haupttugenden auf, und zwar in der aufsteigenden, vom Körperlichen zum Geistigen fortschreitenden Stufenfolge: Tapferkeit (*ἀνδρεία ἢ καρτερία*), Enthaltsamkeit nebst Mäßigkeit (*ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη*), **Klugheit** (*φρόνησις*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*).[1])

Clemens Alexandrinus sodann, von Geburt gleichfalls Athenienser, behandelt in der zweiten und der dritten Abteilung seiner großen spekulativ theologischen Trilogie wiederholt die Lehre von den vier Tugenden, denen auch er, ähnlich wie jener, ein apologetisches Moment abzugewinnen sucht. Er lenkt dabei in die Wege Philos zurück, indem er das Geoffenbartsein der betreffenden Vierzahl ethischer Vorschriften schon im Alten Testament betont. Die Hellenen haben nach ihm diese vier Grundtugenden samt noch anderen, mit denselben verwandten (wie Ausdauer, Geduld, Ehrwürdigkeit [*σεμνότης*], Enthaltsamkeit, Frömmigkeit), „bei Moses aufgezeichnet gefunden."[2]) An einer anderen Stelle zitiert er das Buch der Weisheit (8, 7) als biblisches Zeugnis dafür, daß den Hellenen die Quellen zu diesem Lehrstück, das sie mit den Christen gemein haben, „von den Hebräern erschlossen worden seien."[3]) Noch einige Male führt er das aretologische Viergespann vor,[4]) einmal mit der Abweichung von der gewöhnlichen Nomenklatur, daß er statt der Klugheit

---

1) Athenag. *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, p. 75 (ed. Schwartz, Leipzig 1891).

2) Strom. II, 18, p. 469: *προφανεῖς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι ἄλλαι ἀρεταί, αἱ παρὰ τῷ Μωϋσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἕλλησι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμεναι.*

3) Strom. VI, 11, 787: *ἤδη δὲ καὶ τὰς τέσσαρας ἀρετὰς ἄντικρυς ἡ παρ' ἡμῖν σοφία ὧδε πῶς ἀνακηρύσσει, ὥστε καὶ τούτων τὰς πηγὰς τοῖς Ἕλλησιν παρ' Ἑβραίων δεδόσθαι. μαθεῖν δ' ἐκ τῶν δ' ἔξεστιν κτλ.* (folgt Sap. 8, 7).

4) Strom. I, 20, 376: *μία κατὰ δύναμίν ἐστιν ἡ ἀρετή, ταύτην δὲ συμβέβηκεν τούτοις μὲν τοῖς πράγμασιν ἐγγενομένην λέγεσθαι φρόνησιν, ἐν τούτοις δὲ σωφροσύνην, ἐν τούτοις δὲ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην.* Ferner Strom. II, 18, 470; VII, 3, 838, sowie Paed. II, 12, 243.

(oder Weisheit) die Frömmigkeit an vierter Stelle nennt.[1]) Auf vollständige Namhaftmachung aller verzichtet er an zweien Stellen, welche nur je drei Namen bieten; dagegen erscheint anderwärts die Vierzahl durch Hinzufügung etlicher Namen zu einer Siebenzahl oder gar Neunzahl erweitert.[2]) Was die Reihenfolge betrifft, so darf nicht unbemerkt bleiben, daß Clemens zweimal, ganz wie sein Landsmann Athenagoras, die *ἀνδρεία* an die Spitze und die *δικαιοσύνη* ans Ende der Reihe stellt, nicht ohne der letzteren wegen ihrer Beziehung zum menschlichen Gemeinwohl (also wegen ihrer Wesensverwandtschaft mit dem, was in der Bibel die Nächstenliebe ist und leistet) eine besondere Wichtigkeit zuzuschreiben.[3]) Ganz vermieden erscheint die altklassische (platonisch-stoische) Gepflogenheit, gemäß welcher die *φρόνησις* den Vortritt vor den übrigen erhält, bei ihm nicht,[4]) aber vorzugsweise gern scheint er doch die praktischen Tugendverweisungen vor denen des Intellekts zu nennen. Ein Schwanken zwischen Annahme und Ablehnung des Wissensprimats liegt bei ihm vor; völlig gefangen in den Banden des antiken Intellektualismus erscheint er doch nicht.[5]) Wichtiger freilich und ein deutlicheres Zeichen von seinem Durchdrungensein von biblisch-christlicher Lebensansicht ist die mehr-

---

[1]) In der eben zuletzt angeführten Stelle des Paed. steht die *δικαιοσύνη* voran; auf sie folgen dann *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία* und zuletzt *εὐσέβεια*. Der religiös-asketische Gesichtspunkt überwiegt bei dieser Stelle besonders stark, wie der Zusammenhang zeigt.

[2]) Strom. IV, 26, 638 ist die Trias *σοφία, δικαιοσύνη, ὁσιότης* genannt; Strom. VI, 15, 803: *γνῶσις, φρόνησις, σωφροσύνη*. Wegen der Neunzahl von Tugendnamen in Strom. II, 18, 469 vgl. oben. Bald darauf, noch im nämlichen Kapitel (p. 470) ist die Vierzahl der Kardinaltugenden durch Hinzufügung von *ὑπομονή, μεγαλοψυχία* und *εὐλάβεια* zur Siebenzahl vermehrt.

[3]) S. Strom. I, 20, 376 sowie VII, 3, 838. An der letzteren Stelle wird die am Schlusse der Reihe (hinter *ἀνδρεία, φρόνησις* und *σωφροσ.*) genannte Gerechtigkeit als *ἡ ἐπὶ πᾶσι παντελὴς ἀρετὴ δικαιοσύνη* bezeichnet — eine auffallend nahe Berührung mit Athenag. De resurr. 22 (vgl. o.).

[4]) S. Strom. I, 20 sowie die beiden in der vorletzten Anmerkung angeführten Triaden (IV, 26 und VI, 15).

[5]) Vgl. Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien (Leipzig 1882), S. 91 f. K. Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Clemens von Alex. oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn 1900. W. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien. Paderborn 1903.

malige Wiederkehr von Bezugnahmen auf die paulinische Trias in seinen Stromata. Auf den drei Fundamenten: Glaube, Hoffnung, Liebe ist (nach Str. V, 1 z. E.) der Tempel Gottes errichtet. In dem Glauben sind die Liebe und die Hoffnung mit enthalten, gleichwie in der Zeit die Vergangenheit und die Gegenwart (II, 12). Glaubensgehorsam (oder „mit Furcht verknüpfte Lehre", *μετὰ φόβου διδασκαλία*) samt Hoffnung und Liebe sind laut 1. Kor. 13, 13 die „heilige Trias", die zur vollkommenen Erkenntnis führt (IV, 7). Wer den göttlichen Logos als seinen Lehrmeister im Glauben erfaßt und als gläubig Gewordener hofft und liebt, der wird dadurch ähnlich gestaltet und vereinigt mit dem Gegenstand seiner Liebe (V, 3).[1])

Beide Gruppen normaler Lebensbetätigungen: die platonisch-stoische Tugendentetras und die biblische Trias Gl., H., L. stehen im Vordergrund des ethischen Lehrens und Ermahnens unseres Alexandriners, aber sie treten bei ihm in keine engere Verbindung miteinander. Seine Paränesen bewegen sich bald mehr auf klassischem bald mehr auf biblischem Boden; auch greift er bei seinen Schilderungen einzelner Tugenden aus der klassischen Tugendgruppe gelegentlich ins biblische Gebiet exemplifizierend hinüber, oder auch umgekehrt.[2]) Aber dem Gedanken einer unmittelbaren Aneinanderreihung beider Gruppen oder gar ihrer Zusammenfassung zu einem siebengliedrigen Schema bleibt er ferne. Er kennt keinen Tugenden-Septenar als geschlossene Zahl; wenn er einmal siebenerlei Tugenden zusammenstellt, so geschieht dies auf Geratewohl und unabsichtlicherweise (s. S. 46, Anm. 2). Die Erwägung, daß im Grunde jede jener vier klassischen Tugendarten sich auf Gottesliebe oder auf Wirkung göttlicher Gnade zurückführen lasse, findet bei Clemens noch nicht statt, und ebendeshalb statuiert er — anders als dies später bei Augustin und dessen Nachfolgern geschieht — keine nähere Verwandtschaftsbeziehung zwischen der philosophischen Tugendreihe und

---

[1]) Durch besondere Prägnanz und Sinnigkeit des Ausdrucks ausgezeichnet ist die letzte dieser Stellen (V, 3, 654): *εὑρών τε (τὸν διδάσκαλον*, sc. *τὸν λόγον) ἐπίστευσεν, καὶ πιστεύσας ἤλπισεν, ἀγαπήσας τε ἐντεῦθεν ἐξομοιοῦται τῷ ἠγαπημένῳ κτλ.*

[2]) Wie er dies betreffs der Weisheit tut, zeigt Winter S. 134 ff.; ferner betreffs der Gerechtigkeit S. 138 f.; der Mannhaftigkeit S. 144 ff.; der Sophrosyne S. 146 ff.

der theologischen.[1]) Nicht die Liebe betrachtet er als die alles wirkende Grundkraft in der ersteren Reihe, sondern eher die Gerechtigkeit (vgl. oben, S. 46, Anm. 3).

Noch ist eines anderen aus antik-philosophischer Überlieferung stammenden Schema zu gedenken, dem man bei Clemens wiederholt begegnet. Er mahnt mit den Worten des Aristo aus Chios zum asketischen Ankämpfen wider das schlimme Tetrachord der Leidenschaften: Lust, Schmerz, Furcht, Gier.[2]) Eben diese Vierzahl gestaltet er auch wohl (unter Weglassung eines minder wichtigen Glieds der Reihe) zur Trias „Gier, Furcht, Lust“, und stellt sie als Inbegriff dessen dar, was vom Standpunkt menschlicher Tugend oder Vernunftherrschaft aus zu bekämpfen sei.[3]) Ausgerüstet mit den vier Tugenden, namentlich mit der des tapferen Mannesmuts (der *ἀνδρεία*), habe der Christ diesen inneren Feinden seines Seelenheils gegenüberzutreten.[4]) Reichhaltigere Aufzählungen solcher *πάθη* des Seelenlebens und ihrer verderblichen Wirkungen kommen hie und da bei ihm vor. Er kennt aber auch auf diesem Gebiete noch nicht die geschlossenen Sieben- oder Achtzahlen der späteren kirchlich-asketischen Lehrüberlieferung.

Bei **Origenes**, dessen Interesse weniger dem ethischen als dem spekulativ-dogmatischen Lehrgebiete zugewendet war, treten der Berührungen mit den schematischen Gebilden der antiken Tugendlehre weniger zahlreiche als bei seinem Vorgänger Clemens zutage. Doch kennt auch er die Quadriga der Kardinaltugenden. In Kap. 5 seiner Schrift „Vom Märtyrertum“ weist er darauf hin, daß „auch von denen, die Gott nicht angehörten“, viele durch Enthaltsamkeit, durch heldenmütig kämpfendes Ausharren

---

[1]) Dies gegen Winter, S. 132, der den Unterschied zwischen Clemens' und Augustins Standpunkt in dieser Beziehung nicht bestimmt genug wahrt.

[2]) Strom. II, 20, p. 486: *πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον, ἡδονὴν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.*

[3]) Strom. VII, 3 (p. 838) sind zuerst *ἡδονὴ καὶ ἐπιθυμία*, dann *λύπη καὶ ὀργή* als die zu bekämpfenden Leidenschaften genannt. Die *δειλία* (der *φόβος*) fehlt hier. Vgl. Winter, S. 146.

[4]) Strom. VII, 3 l. c.: *Τῇ ἀνδρείᾳ* (sc. *καταχρῆται ὁ γνωστικός*) *οὐκ ἐν τῷ τὰ περιστατικὰ ὑπομένειν μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἡδονῆς τε καὶ ἐπιθυμίας — — κρατεῖν καὶ πρὸς πᾶν ἤτοι τὸ μετὰ βίας ἢ μετὰ ἀπάτης τινος ψυχαγωγοῦν ἡμᾶς ἀντιτάσσεσθαι* (nach der emendierten Lesart, welche Winter a. a. O. bietet).

bis zum Tode, durch Klugheit in den Wissenschaften und durch Trachten nach gerechtem Wandel sich ausgezeichnet haben. Ihnen stellt er „das auserwählte Geschlecht" der Christen gegenüber, welches für die noch höhere Tugend der Frömmigkeit kämpfe, und zwar gleichfalls mit standhaftem Ausharren bis zum Tode.[1]) Im Punkt der asketischen Forderungen übertrifft Origenes den Clemens an Strenge. Auch ist etwas Wahres daran, daß er mit diesem seinem Asketismus, seiner starken Betonung der menschlichen Willensfreiheit und überhaupt seiner Hinneigung zum autonomen Moralprinzip der alten Philosophen dem Pelagianismus vorgearbeitet habe — was bekanntlich Hieronymus, allerdings in übertreibender Weise, ihm schuld gab.[2]) In betreff der Lehre von den Sünden hat er auf die Vulgärmoral des späteren Katholizismus dadurch Einfluß geübt, daß er den Unterschied zwischen „Todsünden" („Sünden zum Tod" im Sinne von 1. Joh. 5, 16 f.) und leichteren Vergehungen angelegentlich ausbilden half. Als Beispiele der ersteren (der *ἁμαρτίαι θανατηφόροι*) nennt er u. a. Mordtaten, Giftmischerei, Knabenschändung, während er Schmähungen, Zorn, Unmäßigkeit im Trinken, lügnerisches und müßiges Gerede u. dgl. als zu den Sünden leichterer Art gehörig aufzählt.[3]) In einer Homilie zu 3. Mos. 2, 4 zählt er einmal sieben verschiedene Arten, Sündenvergebung

---

[1]) *Εἰς μαρτύριον*, c. 5 (die Stelle verdeutscht bei Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik I, 124 f.).

[2]) Hieronymus, Dial. contr. Pelag., Prol. u. ö. (I, 19; III, 19 ꝛc.). — F. Wörter (Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freiburg 1866, S. 2—17) geht in seiner Bestreitung dieser hieronymianischen Zurückführung des Pelagianismus auf die Lehrweise des Origenes jedenfalls zu weit. Ein genetischer Zusammenhang zwischen beiden (vermittelt einerseits durch mönchische Vertreter origenistischer Theologie im vierten Jahrhundert, wie Makarius und der unten näher zu betrachtende Evagrius, andrerseits durch die dem Asketismus gleichfalls eifrig Vorschub leistenden Väter des Antiochenismus wie Diodor, Chrysostomus ꝛc.) ist geschichtlich hinreichend bezeugt. Vgl. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen (Leipzig 1863) S. 16 ff.; auch Harnack, Dogmengeschichte[3] III, S. 160 f.

[3]) Tom. XIII in Matth. Ähnlich auch Hom. XI in Matth. (p. 500 R.), wo als zu den schwereren Sünden gehörig wenigstens *φόνοι* und *μοιχεῖαι* genannt sind. Vgl. ferner Hom. XI in Exod. (p. 169 R.) und Hom. XVI in Lev. (p. 262 R.), sowie zu diesen beiden Stellen die Bemerkungen in meiner Abhandlung: Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (Biblische und Kirchenhistorische Studien III, München 1893), S. 13.

zu erlangen, auf (Taufe, Bluttaufe, Almosen, Schuldenvergebung, Bekehrung anderer, Liebe, Bereuung der Sünden). Als Nachahmer und Fortbildner der philonischen Allegoristik dürfte er namentlich durch seine Deutung der heidnischen Völker Kanaans (Amoriter, Pheresiter, Heviter rc. in Stellen wie Deut. 7, 1; Jos. 3, 10; 11, 3; 24, 17) auf sündige Gelüste und sonstige innere Feinde für die kirchliche Exegese und Homiletik vorbildlich geworden sein.[1]) Die im Mittelalter beliebte spezialisierende Beziehung dieser Kanaanitervölker auf die sieben oder acht Hauptlaster des Menschen verdankt seiner allegorischen Praxis mit die früheste Anregung.

Von den Griechen der nächsten Folgezeit bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts ist kaum einer von den Einwirkungen der antiken Tugendlehre unberührt geblieben, und diese Einwirkungen erstrecken sich in der Regel auch auf die formale Seite ihrer Behandlung der ethischen Materien. Gegner wie Anhänger der alexandrinischen Schule bedienen sich der platonisch-stoischen Kategorien. Sogar **Methodius** († 311), der eifrige Bestreiter der Theologie des Origenes, bietet einmal ein Äquivalent zur platonisch-stoischen Tetras, worin — entsprechend der asketischen Tendenz der Stelle — statt der *ἀνδρεία* die *ἁγνεία* als die den christlichen Kampfesmut bezeichnende Tugend genannt und an die Spitze der Reihe gestellt ist.[2]) Auch die Aufzählung einer Sechszahl verderblicher Laster in seinem „Gastmahl der zehn Jungfrauen" erscheint stoischen Vorbildern frei nachgebildet. Sie nennt „Ausschweifung und Schwelgerei" (*ἀκρασία καὶ τρυφή*), „Feigheit und Weichlichkeit" (*δειλία καὶ θρύψις*), „Treulosigkeit und sinnlose Wut" (*ἀπιστία καὶ ἄνοια*) als drei Paare solcher

[1]) Hom. XII in Jesum Nave (p. 887 M.): Sicut dicebat Jesus: quia bellum vobis erit adversus Amorrhaeos et Pherezaeos et Evaeos et Jebusaeos, similiter tibi etiam Paulus denunciat, dicens: „Non erit vobis pugna adversus carnem et sanguinem etc. (Eph. 6, 12 sq.). Ähnliche Deutungen der kananäischen Völker auf die zu bekämpfenden Sünden schon bei Philo, z. B. z. Gen. 15, 19 (t. I, 536 Mang; t. II, 189 A. ib.).

[2]) Methodius, *Περὶ γενητῶν*, p. 340 ed. Bonwetsch: *ἀλλὰ μαργαρίτας μὲν τὰς ἀρετὰς ἐκδέχεσθαι χρή, αἷς ὥσπερ πολυτίμοις μαργαρίταις ἡ ψυχὴ καθωραΐζεται, μὴ παραβαλεῖν δὲ αὐτοῦ τοῖς χοίροις, τουτέστιν μὴ παραβ. αὐτὰς τὰς ἀρετάς, οἷον ἁγνείαν, καὶ σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἀλήθειαν, ταύτας δὴ μὴ παραβαλεῖν ταῖς μαχλώσαις ἡδοναῖς.*

Schlechtigkeiten und fügt dann abschließend noch „sonstige Übergriffe der Bosheit“ (ἄλλα τῆς πονηρίας πλεονεκτήματα) hinzu. Die so gebildete Siebenzahl läßt Methodius den sieben Häuptern des Drachen (Off. 13, 1; 17, 3) entsprechen, gegen welche der Streiter Christi in der von dem Apostel (Eph. 6, 13 ff.) beschriebenen siebenfachen Waffenrüstung ankämpfen müsse. In den Rahmen des biblischen Bildes sind hier Namengebilde aus der griechisch-philosophischen Lasterpathologie auf eigentümliche Weise eingefügt.[1])

Mancherlei Anklänge an die antiken Tugendschemata bieten die Väter der Orthodoxie aus der Zeit des trinitarischen Streits, insbesondere in ihren paränetischen Traktaten und Bibelkommentaren. **Basilius** der Große verbindet in seinen an die Genossen des Asketenberufs gerichteten Mahnungen biblische und christlich-asketische mit platonisch-stoischen Motiven. Er empfiehlt seinem Freunde Gregor von Nazianz Nachahmung jenes vom Herrn in der Bergpredigt beschriebenen „Lebens der Engel Gottes, wobei man, unbekümmert um Sorgen der Nahrung und um Gedanken an Kleidung, sein ganzes Streben auf den Besitz himmlischer Güter richtet“, wo man nur darauf sinnt, „wie die Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit in die richtige Verfassung gebracht werden und wie desgleichen die Gerechtigkeit und die Klugheit, sowie die diesen Haupttugenden untergeordneten übrigen, dem Ernstgesinnten (τῷ σπουδαίῳ) Anleitung zu geziemender Ausgestaltung seines ganzen Lebens geben.“[2]) Seine in Frag- und Antwortform abgefaßten beiden Klosterregeln, die längere (313 Fragen enthaltende) und die kürzere (aus 55 Fragen bestehende), bleiben theoretisch-systematischer Behandlung der asketischen Tugendlehre mehr fern. Dagegen bezieht er sich gelegentlich in seinem Psalterkommentar (besonders zu Ps. 29, 8) auf die philosophische Unterscheidung zwischen theoretischen oder lehrbaren und zwischen unlehrbaren oder rein praktischen Tugenden (ἀρεταὶ ἀθεώρητοι). Der ersteren Klasse weist er die vier Kardinaltugenden zu, die er dieses Mal gemäß stoischem Vorgang so aufzählt, daß er die Klugheit an die Spitze und die Tapferkeit ans Ende rückt (also: φρόνησις, σωφροσ., δικ., ἀνδρεία), und denen er, nach

---

[1]) Methodius, Περὶ παρθενίας c. 13 (p. 38 ed. Jahn).
[2]) Basil. Ep. cl. II, ep. 2 ad Gregor. (col. 228 M.).

aristotelischem Vorgang, eine Mittelstellung zwischen je zwei Extremen zuschreibt (der Klugheit nämlich die Mittelstellung zwischen dem Guten und dem Schlechten, der Mäßigkeit die zwischen dem Begehrenswerten und dem Verabscheuenswerten u. s. f.). Als Repräsentanten der rein praktischen Tugendgattung sodann nennt er Schönheit und Stärke (*κάλλος καὶ ἰσχύς*); dieselben seien Begleiterinnen jener theoretischen Tugenden, diesen Haupt- oder Stammtugenden (*ἀρεταὶ γενικαί*) beigegeben zu ihrer harmonischen Ausgestaltung und wirksamen Betätigung. Der kurze Exkurs auf das Feld von einerseits stoischen, andrerseits peripatetischen Moraldoktrinen nimmt sich inmitten seiner im übrigen mehr biblisch-erbaulich gearteten Umgebung ziemlich fremdartig aus.[1]) — Auch Basilius' jüngerer Bruder **Gregor von Nyssa** macht für seine ethisch-paränetischen Ausführungen abwechselnd bei Aristoteles und bei Plato, seltener bei den Stoikern, Anlehen. Der peripatetischen Mittelmaß-Theorie schließt er sich an in nicht wenigen Ausführungen seines Traktats „Von der Jungfräulichkeit", in seinen homiletischen Kommentaren zum Hohenlied und zum Prediger, und an noch anderen Stellen.[2]) Dagegen fußt auf platonischer Grundlage, was er in dem an Letoius gerichteten Brief über die Buße, über den Ursprung der verschiedenen Arten von Lastern aus den drei Seelenkräften des Verstands, des sinnlichen Begehrens und des Wollens sagt;[3]) desgleichen seine zugleich gut biblisch motivierte Forderung, daß zur Bewirkung

[1]) In Ps. 29, v. 8 (col. 329 M.). Vgl. die Erörterung der Stelle bei Chr. Pesch, Praelectt. dogm. t. VIII (Freiburg 1898) S. 18, wo aber die Worte *αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ταῖς γενικαῖς ταύταις ὑποδιαιρούμεναι* ungenau übersetzt sind: reliquae virtutes sub his generibus subdividuntur.

[2]) *Περὶ παρθ.* p. 36 ed. Oehler; Hom. IX in Cant. (col. 971 M.); Hom. VI in Ecclesiasten (col. 698 M.). Als Beispiele fürs Einhalten der richtigen Mitte werden in jeder dieser Stellen genannt die *ἀνδρεία*, die das Mittlere sei zwischen *δειλία* und *θρασύτης*, desgleichen die *ἐλευθεριότης* als das Mittlere zwischen *μικρολογία* (Knauserei) und *ἀσωτία* (Verschwendung).

[3]) Ep. canon. ad Letoium (col. 223 M. t. 45). Als aus dem *μέρος λογικόν* der Seele entspringend sind hier genannt: Abfall vom Glauben, Judaismus, Ketzerei, Götzendienst, Zauberei ꝛc.; als aus dem *μέρος ἐπιθυμητικόν* entspringend: Hurerei, Ehebruch, Sodomiterei, Päderastie; als dem *γένος θυμοειδές* entstammend, Totschlag, Mord ꝛc. Auf die Ausbildung der Bußdisziplin in der Kirche des Morgenlands hat diese Klassifikation in wichtiger Weise eingewirkt. Vgl. Steitz in den Jahrbb. für deutsche Theol. VIII, 95 ff.

echt tugendmäßigen Handelns ein Zusammenwirken aller geistigen Kräfte des Menschen stattfinden müsse. Teils durch diese letztere Forderung, teils durch den gleichfalls gelegentlich vertretenen Satz, daß alle Tugenden im Grunde nur eine seien, nähert er sich den Lehren der Stoa.[1]) — Mehrfache Anklänge an die antike Tugendlehre bietet **Gregor von Nazianz**, sowohl in seinen Reden, wie in seinen Dichtungen. In Nr. 34 der letzteren zählt er die vier Kardinaltugenden (in der Reihenfolge Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit) auf, deren jeder er die entsprechende Untugend (*κακία*) warnend gegenüberstellt.[2]) Von ihm als seinem Lehrer wurde der unten näher zu betrachtende Evagrius in die Kenntnis und theoretische Handhabung eben dieses platonisch-stoischen Schema eingeführt.

Zwischen den kappadokischen Vätern und ihren Zeitgenossen, den Begründern der antiochenischen Schule, namentlich Diodor und dessen nächsten Nachfolgern, besteht zwar hinsichtlich der Methode der Schriftauslegung ein bedeutsamer Gegensatz, mit dem ein entsprechender Unterschied auch auf dem Gebiet des dogmatischen Lehrens zusammenhängt. Aber auf ethisch-asketischem Gebiete finden sie beide, die spekulativ-mystisch gerichteten Mitstreiter des orthodoxen Alexandrinismus und die mehr kritisch-verstandesmäßigen Vorgänger des Nestorianismus, in brüderlicher Eintracht sich zusammen. Daher sind Anklänge, wenn nicht an platonische, doch an stoische Lehrformen auf dem Felde der Tugendlehre auch im antiochenischen Lager gelegentlich wahrzunehmen. **Diodor** von Tarsus war eifriger Anwalt des asketischen Lebensideals und des mönchischen Strebens nach vollkommener Tugendübung. Sein Schüler **Chrysostomus** dringt kräftig auf einheitliche und totale Umgestaltung des christlich-sittlichen Lebens vom Grundfaktor der Liebe aus, wobei er mit Vorliebe das Bild von den zwei Wegen, dem engen und entbehrungsreichen Tugendweg und dem breiten Lasterpfad, in An-

---

[1]) S. überhaupt W. Vollert, Die Lehre Gregors v. Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen. Leipzig 1897.

[2]) Greg. Naz. Carm. 34 (Ὅροι παχυμερεῖς), col. 959 M. Vgl. die allgemeiner gehaltenen Bezugnahmen auf die Tugendlehre der alten Philosophen in Carm. 9 und 10 (Περὶ ἀρετῆς); auch Carm. 2, V. 208 f.; Orat. 33, col. 534 D (M.) ꝛc.

zu erlangen, auf (Taufe, Bluttaufe, Almosen, Schuldenvergebung, Bekehrung anderer, Liebe, Bereuung der Sünden). Als Nachahmer und Fortbildner der philonischen Allegoristik dürfte er namentlich durch seine Deutung der heidnischen Völker Kanaans (Amoriter, Pheresiter, Heviter etc. in Stellen wie Deut. 7, 1; Jos. 3, 10; 11, 3; 24, 17) auf sündige Gelüste und sonstige innere Feinde für die kirchliche Exegese und Homiletik vorbildlich geworden sein.[1]) Die im Mittelalter beliebte spezialisierende Beziehung dieser Kanaanitervölker auf die sieben oder acht Hauptlaster des Menschen verdankt seiner allegorischen Praxis mit die früheste Anregung.

Von den Griechen der nächsten Folgezeit bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts ist kaum einer von den Einwirkungen der antiken Tugendlehre unberührt geblieben, und diese Einwirkungen erstrecken sich in der Regel auch auf die formale Seite ihrer Behandlung der ethischen Materien. Gegner wie Anhänger der alexandrinischen Schule bedienen sich der platonisch-stoischen Kategorien. Sogar **Methodius** († 311), der eifrige Bestreiter der Theologie des Origenes, bietet einmal ein Äquivalent zur platonisch-stoischen Tetras, worin — entsprechend der asketischen Tendenz der Stelle — statt der *ἀνδρεία* die *ἁγνεία* als die den christlichen Kampfesmut bezeichnende Tugend genannt und an die Spitze der Reihe gestellt ist.[2]) Auch die Aufzählung einer Sechszahl verderblicher Laster in seinem „Gastmahl der zehn Jungfrauen" erscheint stoischen Vorbildern frei nachgebildet. Sie nennt „Ausschweifung und Schwelgerei" (*ἀκρασία καὶ τρυφή*), „Feigheit und Weichlichkeit" (*δειλία καὶ θρύψις*), „Treulosigkeit und sinnlose Wut" (*ἀπιστία καὶ ἄνοια*) als drei Paare solcher

---

[1]) Hom. XII in Jesum Nave (p. 887 M.): Sicut dicebat Jesus: quia bellum vobis erit adversus Amorrhaeos et Pherezaeos et Evaeos et Jebusaeos, similiter tibi etiam Paulus denunciat, dicens: „Non erit vobis pugna adversus carnem et sanguinem etc. (Eph. 6, 12 sq.). Ähnliche Deutungen der kananäischen Völker auf die zu bekämpfenden Sünden schon bei Philo, z. B. z. Gen. 15, 19 (t. I, 536 Mang; t. II, 189 A. ib.).

[2]) Methodius, *Περὶ γενητῶν*, p. 340 ed. Bonwetsch: *ἀλλὰ μαργαρίτας μὲν τὰς ἀρετὰς ἐκδέχεσθαι χρὴ, αἷς ὥσπερ πολυτίμοις μαργαρίταις ἡ ψυχὴ καθωραΐζεται, μὴ παραβαλεῖν δὲ αὐτοῦ τοῖς χοίροις, τουτέστιν μὴ παραβ. αὐτὰς τὰς ἀρετάς, οἷον ἁγνείαν, καὶ σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἀλήθειαν, ταύτας δὴ μὴ παραβαλεῖν ταῖς μαχλώσαις ἡδοναῖς.*

Schlechtigkeiten und fügt dann abschließend noch „sonstige Übergriffe der Bosheit“ (ἄλλα τῆς πονηρίας πλεονεκτήματα) hinzu. Die so gebildete Siebenzahl läßt Methodius den sieben Häuptern des Drachen (Off. 13, 1; 17, 3) entsprechen, gegen welche der Streiter Christi in der von dem Apostel (Eph. 6, 13 ff.) beschriebenen siebenfachen Waffenrüstung ankämpfen müsse. In den Rahmen des biblischen Bildes sind hier Namengebilde aus der griechisch-philosophischen Lasterpathologie auf eigentümliche Weise eingefügt.[1])

Mancherlei Anklänge an die antiken Tugendschemata bieten die Väter der Orthodoxie aus der Zeit des trinitarischen Streits, insbesondere in ihren paränetischen Traktaten und Bibelkommentaren. **Basilius** der Große verbindet in seinen an die Genossen des Asketenberufs gerichteten Mahnungen biblische und christlich-asketische mit platonisch-stoischen Motiven. Er empfiehlt seinem Freunde Gregor von Nazianz Nachahmung jenes vom Herrn in der Bergpredigt beschriebenen „Lebens der Engel Gottes, wobei man, unbekümmert um Sorgen der Nahrung und um Gedanken an Kleidung, sein ganzes Streben auf den Besitz himmlischer Güter richtet“, wo man nur darauf sinnt, „wie die Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit in die richtige Verfassung gebracht werden und wie desgleichen die Gerechtigkeit und die Klugheit, sowie die diesen Haupttugenden untergeordneten übrigen, dem Ernstgesinnten (τῷ σπουδαίῳ) Anleitung zu geziemender Ausgestaltung seines ganzen Lebens geben.“[2]) Seine in Frag- und Antwortform abgefaßten beiden Klosterregeln, die längere (313 Fragen enthaltende) und die kürzere (aus 55 Fragen bestehende), bleiben theoretisch-systematischer Behandlung der asketischen Tugendlehre mehr fern. Dagegen bezieht er sich gelegentlich in seinem Psalterkommentar (besonders zu Ps. 29, 8) auf die philosophische Unterscheidung zwischen theoretischen oder lehrbaren und zwischen unlehrbaren oder rein praktischen Tugenden (ἀρεταὶ ἀθεώρητοι). Der ersteren Klasse weist er die vier Kardinaltugenden zu, die er dieses Mal gemäß stoischem Vorgang so aufzählt, daß er die Klugheit an die Spitze und die Tapferkeit ans Ende rückt (also: φρόνησις, σωφροσ., δικ., ἀνδρεία), und denen er, nach

[1]) Methodius, Περὶ παρθενίας c. 13 (p. 38 ed. Jahn).
[2]) Basil. Ep. cl. II, ep. 2 ad Gregor. (col. 228 M.).

aristotelischem Vorgang, eine Mittelstellung zwischen je zwei Extremen zuschreibt (der Klugheit nämlich die Mittelstellung zwischen dem Guten und dem Schlechten, der Mäßigkeit die zwischen dem Begehrenswerten und dem Verabscheuenswerten u. s. f.). Als Repräsentanten der rein praktischen Tugendgattung sodann nennt er Schönheit und Stärke (κάλλος καὶ ἰσχύς); dieselben seien Begleiterinnen jener theoretischen Tugenden, diesen Haupt- oder Stammtugenden (ἀρεταὶ γενικαί) beigegeben zu ihrer harmonischen Ausgestaltung und wirksamen Betätigung. Der kurze Exkurs auf das Feld von einerseits stoischen, andrerseits peripatetischen Moraldoktrinen nimmt sich inmitten seiner im übrigen mehr biblisch-erbaulich gearteten Umgebung ziemlich fremdartig aus.[1]) — Auch Basilius' jüngerer Bruder **Gregor von Nyssa** macht für seine ethisch-paränetischen Ausführungen abwechselnd bei Aristoteles und bei Plato, seltener bei den Stoikern, Anlehen. Der peripatetischen Mittelmaß-Theorie schließt er sich an in nicht wenigen Ausführungen seines Traktats „Von der Jungfräulichkeit", in seinen homiletischen Kommentaren zum Hohenlied und zum Prediger, und an noch anderen Stellen.[2]) Dagegen fußt auf platonischer Grundlage, was er in dem an Letoius gerichteten Brief über die Buße, über den Ursprung der verschiedenen Arten von Lastern aus den drei Seelenkräften des Verstands, des sinnlichen Begehrens und des Wollens sagt;[3]) desgleichen seine zugleich gut biblisch motivierte Forderung, daß zur Bewirkung

[1]) In Ps. 29, v. 8 (col. 329 M.). Vgl. die Erörterung der Stelle bei Chr. Pesch, Praelectt. dogm. t. VIII (Freiburg 1898) S. 18, wo aber die Worte αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ταῖς γενικαῖς ταύταις ὑποδιαιρούμεναι ungenau übersetzt sind: reliquae virtutes sub his generibus subdividuntur.

[2]) Περὶ παρθ. p. 36 ed. Oehler; Hom. IX in Cant. (col. 971 M.); Hom. VI in Ecclesiasten (col. 698 M.). Als Beispiele fürs Einhalten der richtigen Mitte werden in jeder dieser Stellen genannt die ἀνδρεία, die das Mittlere sei zwischen δειλία und θρασύτης, desgleichen die ἐλευθεριότης als das Mittlere zwischen μικρολογία (Knauserei) und ἀσωτία (Verschwendung).

[3]) Ep. canon. ad Letoium (col. 223 M. t. 45). Als aus dem μέρος λογικόν der Seele entspringend sind hier genannt: Abfall vom Glauben, Judaismus, Ketzerei, Götzendienst, Zauberei 2c.; als aus dem μέρος ἐπιθυμητικόν entspringend: Hurerei, Ehebruch, Sodomiterei, Päderastie; als dem γένος θυμοειδές entstammend, Totschlag, Mord 2c. Auf die Ausbildung der Bußdisziplin in der Kirche des Morgenlands hat diese Klassifikation in wichtiger Weise eingewirkt. Vgl. Steitz in den Jahrbb. für deutsche Theol. VIII, 95 ff.

echt tugendmäßigen Handelns ein Zusammenwirken aller geistigen Kräfte des Menschen stattfinden müsse. Teils durch diese letztere Forderung, teils durch den gleichfalls gelegentlich vertretenen Satz, daß alle Tugenden im Grunde nur eine seien, nähert er sich den Lehren der Stoa.[1]) — Mehrfache Anklänge an die antike Tugendlehre bietet **Gregor von Nazianz**, sowohl in seinen Reden, wie in seinen Dichtungen. In Nr. 34 der letzteren zählt er die vier Kardinaltugenden (in der Reihenfolge Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit) auf, deren jeder er die entsprechende Untugend (*κακία*) warnend gegenüberstellt.[2]) Von ihm als seinem Lehrer wurde der unten näher zu betrachtende Evagrius in die Kenntnis und theoretische Handhabung eben dieses platonisch-stoischen Schema eingeführt.

Zwischen den kappadokischen Vätern und ihren Zeitgenossen, den Begründern der antiochenischen Schule, namentlich Diodor und dessen nächsten Nachfolgern, besteht zwar hinsichtlich der Methode der Schriftauslegung ein bedeutsamer Gegensatz, mit dem ein entsprechender Unterschied auch auf dem Gebiet des dogmatischen Lehrens zusammenhängt. Aber auf ethisch-asketischem Gebiete finden sie beide, die spekulativ-mystisch gerichteten Mitstreiter des orthodoxen Alexandrinismus und die mehr kritisch-verstandesmäßigen Vorgänger des Nestorianismus, in brüderlicher Eintracht sich zusammen. Daher sind Anklänge, wenn nicht an platonische, doch an stoische Lehrformen auf dem Felde der Tugendlehre auch im antiochenischen Lager gelegentlich wahrzunehmen. **Diodor** von Tarsus war eifriger Anwalt des asketischen Lebensideals und des mönchischen Strebens nach vollkommener Tugendübung. Sein Schüler **Chrysostomus** dringt kräftig auf einheitliche und totale Umgestaltung des christlich-sittlichen Lebens vom Grundfaktor der Liebe aus, wobei er mit Vorliebe das Bild von den zwei Wegen, dem engen und entbehrungsreichen Tugendweg und dem breiten Lasterpfad, in An-

[1]) S. überhaupt W. Vollert, Die Lehre Gregors v. Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen. Leipzig 1897.

[2]) Greg. Naz. Carm. 34 (Ὅροι παχυμερεῖς), col. 959 M. Vgl. die allgemeiner gehaltenen Bezugnahmen auf die Tugendlehre der alten Philosophen in Carm. 9 und 10 (Περὶ ἀρετῆς); auch Carm. 2, V. 208 f.; Orat. 33, col. 534 D (M.) ꝛc.

wendung bringt.[1]) Als mehr praktisch denn systematisch veranlagter Geist legt er auf fest formulierte Schemata nur geringen Wert und unterläßt deshalb auch da, wo er Gelegenheit dazu gehabt haben würde, die Handhabung der herkömmlichen Kategorien. Bei gelegentlichem Aufzählen einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen, sei es des sündig Bösen, sei es der Tugend, bewegt er sich wesentlich frei, ohne Anlehnung an ältere Formulierungen.[2])

Ein nicht geringes Interesse nehmen noch einige Griechen aus der Endzeit der hier in Rede stehenden Periode in Anspruch, durch deren Einwirkung die mönchische Tugendlehre des Mittelalters nach einer besonderen Seite hin, was nämlich die Behandlung des sündigen Gegensatzes zur Christentugend betrifft, in wichtiger Weise fortgebildet worden ist. Makarius der Ägypter, Evagrius aus Pontus und Nilus vom Sinai sind die drei Koryphäen dieser älteren Mönchsliteratur, die wegen ihrer einflußreichen Bemühungen um die Ausbildung der christlich-asketischen Lasterpathologie einer näheren Betrachtung zu unterziehen sind.

Von ihnen ist der ägyptische **Makarius** — gest. als Abt der sketischen Mönche um 385 und von dem gleichnamigen und gleichzeitigen nitrischen Mönchsvorsteher (der aus Alexandria stammte und deshalb „der Städter" hieß) durch Beinamen wie: „der Ägypter" [d. i. „Oberägypter"] oder „der Große" unterschieden — mehr als praktischer Asket und Mönchserzieher denn als gelehrter Schriftsteller zu Ruhm gelangt. Von den ihm beigelegten Schriften haben möglicherweise nur die „geistlichen Homilien" (50 an der Zahl) als echt zu gelten. Die außerdem unter seinem Namen überlieferten sieben Traktate asketischen Inhalts scheinen eine jüngere Kompilation zu sein, zu welcher

---

[1]) De virginit. c. 64 (p. 321 Montf.); Conc. III de Lazaro (p. 745); Orat. in loc. Matth. 7, 13 *Intrate* etc. (p. 799).

[2]) Vgl. z. B. die Warnung vor fünferlei Sünden (*ὕβρις, ἐπιορκεῖν, λοιδορία, ἀσωτία, λαγνεία*): Hom. XII in Ep. ad Rom. p. 554. Desgleichen die vier Paare von bösen Gelüsten (1. *δόξα κενὴ καὶ πολυτέλεια*, 2. *τρυφὴ καὶ γαστριμαργία*, 3. *μοιχεῖαι καὶ πορνεῖαι*, 4. *ἁρπαγαὶ καὶ πλεονεξίαι*), vor welchen Hom. 37 in Gen. 15 (S. 379 f.) gewarnt wird. Vgl. dazu „Sieben Hauptsünden", S. 14.

übrigens das Material zumeist aus jenen Homilien genommen wurde. Ein intensiv frommer mystischer Geist, dessen asketische Strenge die biblisch-christliche Grundlage doch nicht verleugnet, durchweht beide Gruppen von Schriften. Dieselben haben besonders dadurch anregend auf das klösterliche Andachtsleben und Tugendstreben der Folgezeit gewirkt, daß sie neben lockenden Schilderungen der Freuden und Früchte der beschaulichen Andachtsübung eindringliche Warnungen vor dem Dienst der Leidenschaften und des Weltlebens in reicher Fülle bieten. Diese letzteren bestehen in bald kürzeren, bald umfänglicheren Aufzählungen der hauptsächlichen Untugenden und Laster des sündigen Kosmos, welche entsprechenden Aneinanderreihungen christlicher Tugenden gegenübergestellt sind. Sinnbildlich bedeutsame Zahlen, wie die Vier, die Sechs oder Sieben, die Zehn kommen dabei vor, aber ohne daß sie als solche ausdrücklich bezeichnet oder ein besonderer Wert auf sie gelegt würde. Der Inhalt der betreffenden Gruppen, mögen sie Tugenden oder Untugenden namhaft machen, erscheint jedesmal frei gebildet, nicht in fixen Formeln oder überlieferten Schematismen bestehend, — so daß man eher an biblische Vorbilder wie die paulinischen Lasterverzeichnisse u. dgl. (S. 9 und 11) als an Formeln stoischer oder aristotelischer Provenienz erinnert wird. Als Beispiele von dergleichen Aufzählungen mäßigeren Umfangs mögen hier genannt werden: die sechs schlimmen Leidenschaften (*πάθη κακίας*), nämlich Unzucht, Geiz, Eitelkeit, Hochmut, Eifersucht, Jähzorn, vor welchen in § 50 der berühmten Homilie 50 („Vom Verkehr der sich heiligenden Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus“) gewarnt wird;[1] die sieben „unsauberen, zerlumpten und besudelten Gewänder des Reichs der Finsternis“ (nämlich Gotteslästerung, Unglaube, Frechheit, Eitelkeit, Hoffart, Geiz, böse Lust) in Homilie 2 „Vom Paradiese“; die wieder ganz anders gebildetc böse Sieben in Hom. 3 (Aufgeblähtheit, Frechheit, Unglaube, Haß, Neid, Arglist, Heuchelei); der als eine Vierzahl von bösen Sündenpaaren vorgeführte Oktonar in Hom. 5

[1] Die hier genannten sechs *πάθη κακίας* decken sich teilweise mit dem Inhalt des unten näher zu besprechenden Achtlasterschema des Evagrius und seiner Nachfolger, entbehren jedoch dreier Glieder dieser längeren Reihe (Eßgier, Schwermut, Trägheit) und enthalten eins, das derselben fehlt: die Eifersucht. Noch stärker weichen die weiterhin oben im Text erwähnten Aufzählungen vom Inhalt der evagrianischen Achtzahl ab.

(Ehebruch und Diebstahl, Habgier und Trunksucht, Geldgeiz und Eitelkeit, Eifersucht und Herrschsucht); die Fünfzahl schimpflicher Leidenschaften (nämlich Zügellosigkeit, Unkeuschheit, Habgier, Haß, Arglist) in dem Traktat „Vom Gebet“. Feste Formeln liegen hier überall nicht vor. Noch weniger ist das bei solchen umfänglicheren Aufzählungen der Fall, wie die in Hom. 40 (wo der Zehnzahl von Tugenden elf Laster gegenübergestellt sind), im Traktat „Von der Geduld und Verschwiegenheit“ (wo 17 Äußerungen der Tugend und 18 Wirkungen des Lasters aufgezählt sind), im Traktat „Von der Vollkommenheit im Geiste“ (wo 8 offenbare und 12 heimliche Sünden genannt sind) u. s. f.[1]) Zufällige Umstände haben zur Bildung dieser Reihen meist wohl ebenso sehr mitgewirkt, wie bewußte Überlegung oder Rücksichtnahme auf konkrete Anlässe. Der homiletisch-rhetorischen Kunst erscheint hier manches beachtenswerte Vorbild geboten, während das Interesse des moraltheologischen Systematikers leer ausgeht.

Anders verhält es sich mit dem auf uns gekommenen Schriftennachlaß des pontischen **Evagrius** († 400 oder wenig später), der, nachdem er in jüngeren Jahren seitens der kappadokischen Gregore, insbesondere wohl des Nazianzeners, Anregung zu seinen theologisch gelehrten Studien erfahren, in seinen letzten Jahren, die er als streng asketisch lebender Einsiedler zu Kellia nahe der Wüste Sketis zubrachte, auch noch Jünger des greisen Makarius wurde. Wegen ihrer origenistischen Heterodoxien (wie Lehre von der Präexistenz der Seelen, Wiederbringung aller Dinge ꝛc.) sind die in beträchtlicher Zahl von ihm hinterlassenen und in den Mönchskreisen des Orients längere Zeit hindurch hochgeschätzten Werke nur trümmerhaft erhalten.[2]) Die angesehenste und einflußreichste dieser Schriften, der große „Antirrhetikos (d. i. Gegenschrift) gegen die schlimmen Gedanken“, bot eine systematisch geordnete Darstellung der Lehre von den Hauptlastern des Menschen, geordnet nach dem Schema: Eßgier (*γαστριμαργία*), Unkeuschheit (*πορνεία*), Geldgeiz (*φιλαργυρία*), Schwermut

[1]) Näheres in „Lehrst. von den sieben Hauptsünden“, S. 20 f.; daselbst auch speziellere Hinweise auf die betr. Stellen des Makariustexts (in Migne, Ger. gr. t. 34). Vgl. auch Zöckler, Art. „Makarius“ in PRE.[3] XII, S. 91 f.

[2]) Für das Folgende vgl. (außer „Hauptsünden“ S. 15—28) meine Monographie: Evagrius Pontikus (Bibl. u. kirchenhist. Stud. IV), München 1893, insbes. S. 18 ff. („Evagr. als Schriftsteller“).

(λύπη), Jähzorn (ὀργή), Trägheit (ἀκηδία), Eitelkeit (κενοδοξία), Stolz (ὑπερηφανία). In ihrem vollständigen Text ist diese Schrift, die bei der Beschreibung und ethisch-paränetischen Behandlung der einzelnen Laster in ausführlicher Breite und unter Beibringung zahlreicher Bibelzitate zu Werke ging, jetzt nicht mehr vorhanden, bezw. nicht herausgegeben.[1]) Es liegt uns aber ein Auszug daraus vor, in Gestalt des, einem gewissen Anatolius gewidmeten Traktats „Von den acht bösen Gedanken" (Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, lat. De octo vitiosis cogitationibus), der den Inhalt des größeren Werks jedenfalls insofern treu wiedergibt, als er bei Behandlung der einzelnen Lastergedanken dieselben Merkmale angibt und die nämliche Reihenfolge einhält, wie sie dort befolgt war.[2]) Das Schriftchen bildet den gedrängten Abriß einer warnenden Lasterpathologie für Mönche und Einsiedler. Es zählt die für christliche Asketen gefährlichen Leidenschaften in einer vom Sinnlichen zum Geistigen fortschreitenden Ordnung auf, mit bald kürzerer bald ausführlicherer Beschreibung ihrer charakteristischen Merkmale und gelegentlichen Andeutungen über die Mittel zu ihrer Bekämpfung.

Verhältnismäßig kurz sind die Angaben über die vier ersten, vorwiegend sinnlich gearteten Laster. Bei Besprechung 1. der Gastrimargie (lat. gula) wird darauf hingewiesen, daß Vorspiegelungen wegen angeblicher Gesundheitsschädlichkeit strengen Fastens, die den Mönchen durch Klosterbrüder nahe gebracht würden, leicht den Anstoß zu Exzessen auf diesem Gebiete geben

---

[1]) Ein Teil des Werks ist in syrischer Übersetzung im MS. 302 Sachau der Berliner kgl. Bibliothek erhalten und daraus verdeutscht herausgegeben von F. Baethgen im Anhang zu meiner Monographie „Evagrius" (S. 104 ff.). Dieses Fragment enthält aber nur die Abschnitte „Eßgier" und „Unkeuschheit".

[2]) Erste lateinische Ausgabe in der Pariser Magna biblioth. Patrum, t. V. (1585). Griechisch zuerst durch Bigot, im Anschluß an seine Ausgabe der Vita S. J. Crysostomi auctore Palladio, Paris 1680 (p. 349—355). Dann griechisch und lateinisch in Gallandii Biblioth. Patrum t. VII und in Mignes Patrol. gr. t. 40, col. 1271 ff. — Noch in einer dritten Evagrianischen Schrift, den Capita practica ad Anatolium (Migne l. c., c. 1221 ff.) begegnet die nämliche Lasterreihe: gastrimargia, luxuria, avaritia, tristitia, ira, acedia, vanitas (vana gloria), superbia, die mit der aus den Anfangsbuchstaben dieser acht lateinischen Benennungen gebildeten vox memorialis GLATJAVS sich bezeichnen läßt (s. „Sieben Hauptsünden", S. 16 f.). — Wegen des Verhältnisses dieser Capita practica zur verlorenen größeren Schrift Μοναχός siehe meinen „Evagrius", S. 24 f.

könnten, weshalb man vor solchen Zureden sich besonders hüten müsse. 2. Hinsichtlich der Unkeuschheit (*πορνεία*, luxuria) wird erinnert, daß gerade die sich hart Kasteienden der Gefahr ausgesetzt seien, durch ihre Phantasie lockende Bilder von den Gegenständen ihrer sinnlichen Lust vorgemalt zu bekommen. 3. Beim Geiz (*φιλαργυρία*, avaritia) wird hervorgehoben, wie derselbe sich als feige Furcht vor den Nöten und der Hilflosigkeit des Alters darzustellen pflege und gern auf das Schimpfliche des Lebens von den Wohltaten anderer hinweise. Und 4. für den Trübsinn (*λύπη*, tristitia) wird das lüsterne Zurückblicken der Asketen auf die Fleischtöpfe Ägyptens, d. h. auf die Genüsse des verlassenen Weltlebens, als eine Hauptursache genannt.

Etwas eingehender wird bei den beiden folgenden Versuchungen verweilt, die den Übergang zur Gruppe der Anfechtungen geistiger Art bilden. 5. Der Zorn (*ὀργή*, ira), bestehend im Unmut entweder über einen wirklichen oder über einen vermeinten Beleidiger, wird als eine besonders heftige Leidenschaft (*πάθος ὀξύτατον*) geschildert. Gerade während des Gebets überfalle er nicht selten den Asketen, indem er ihm die Figur seines Feindes plötzlich vorspiegele. Auch plage er, wenn chronisch geworden oder zur Rachsucht (*μῆνις*, Groll) entwickelt, den Mönch leicht nächtlicherweile, sei es mit plötzlichem Aufschrecken, sei es mit der Einbildung vom Gebissenwerden durch Schlangen u. dgl., oder auch mit allmählichem Abmagern und Blaßwerden. 6. Die Akedie oder Faulheit (lat. pigritia oder gewöhnlicher acedia — im verwilderten Latein des Mittelalters accidia)[1]) erfährt die ausführlichste Besprechung. Wie der Jähzorn zu den nächtlichen Plaggeistern gehöre (als die „im Finstern schleichende Pestilenz“, Ps. 91, 6), so dieses Übel der Faulheit oder des trägen Stumpf-

[1]) Das Wort *ἀκηδία* — bei den Lateinern acedia; im barbarischen Mittellatein schon seit Isidor: accidia; daher im Englischen accidie (so bei Chaucer und noch in neuerer Zeit — s. die interessanten Mitteilungen in der unten (S. 61) zu erwähnenden Schrift von Hannay, p. 153 ff.) — fehlt der älteren moralphilosophischen Literatur der Griechen (daher auch nicht mit behandelt in Leop. Schmidts „Ethik der alten Griechen“). Es begegnet — in der Bedeutung „träge Sorglosigkeit, Stumpfsinn“ — zuerst bei Apollonius Rhodius ca. 220 v. Chr.; dann bei Cicero ad Attic. 12, 45, — auch einige Male bei den LXX (Ps. 118 [119], V. 28; Jes. 61, 3), sowie Sir. 29, 5. Vgl. Hatch und Redpath, Concordance to the Septuagint s. v.; auch das ebenda behandelte Verbum *ἀκηδιᾶν* (in Ps. 60, 2 und Ps. 120, t. t.).

sinns zu den Plagen der heißen Mittagszeit. Sie sei (laut derselben Psalmstelle) der Mittagsdämon, *δαίμων μεσημβρινος* (Luther: „die Seuche, die um Mittag verderbet“). Denn am ärgsten quäle sie die Mönche von der vierten bis zur achten Tagesstunde (zur Zeit, wo das in der Frühe begonnene Fasten sich zumeist fühlbar macht und wo das ersehnte Fastenbrechen endlich herannaht); bald äußere sie sich als anhaltendes Ausschauen nach der Sonne, ob es nicht bald drei Uhr sei, bald als Arbeitsunlust und Überdruß am Aufenthalt in der Zelle. Zuweilen erzeuge sie Zweifel an der Liebe der Brüder oder arge Empfindlichkeit für Beleidigungen. Auch mit plötzlicher Wanderlust plage der Mittagsdämon den Mönch, erwecke in ihm lebhafte Sehnsucht nach Ortsveränderung, spiegle ihm vor, es sei einerlei, an welchem Orte man Gott diene, oder führe ihm lockende Erinnerungen aus der vorklösterlichen Zeit seines Lebens vor — kurz, suche ihn auf alle Weise zum Abfall vom Mönchsstande zu verführen. Sei jedoch dies alles glücklich durchgekämpft, so sei es mit einem Male aus mit den Versuchungen; dem Akedie-Dämon folge ein anderer nicht so bald nach, vielmehr trete an seine Stelle ein ruhiger „Zustand des Alleinseins“ (*ἐρημική τις κατάστασις*),[1]) verbunden mit unaussprechlicher Freude ob des erstrittenen Sieges.

Kürzer wiederum, jedoch gleichfalls echt charakteristisch für das Mönchs- und Einsiedlerleben, auf dessen Boden sie erwachsen sind, erscheinen die auf das letzte Lasterpaar bezüglichen Warnungen und Ratschläge. 7. Der Dämon der Eitelkeit (*κενοδοξία*, vana gloria) sucht gerade den strebsamsten und eifrigsten Asketen einzureden: sie leisteten Großes in Krankenheilungen, Teufelaustreibungen u. dgl., weshalb man sie zu Priestern begehre und mit Gewalt oder List aus der Stille ihres Klosterlebens herauszuziehen suche. Der auf solche Weise Betörte falle dann leicht anderen, sich anschließenden Versuchungen, wie etwa dem Stolz oder gar der Wollust, zum Opfer. — Was 8. den Stolz oder die Hoffart betrifft (*ὑπερηφανία*, superbia), so wird diese letzte der Anfechtungen als die unmittelbare Vorgängerin und Ursache des tiefsten Falles der Asketen beschrieben. Kraft der

---

[1]) Ob statt *ἐρημικὴ κ.* hier *εἰρηνικὴ κ.* zu lesen ist? Die Emendation erscheint kaum nötig, da auch *ἐρημική* einen nicht unpassenden Sinn ergibt; vgl. Ps. 101 (102), V. 6; auch Ps. 118 (119) V. 4.

Hoffart verleugnet man, daß Gott unser Helfer sei, schreibt alles Tun und Gelingen der eignen Kraft zu, bläht sich auf gegenüber den Brüdern, seitens deren man sich verkannt oder falsch verstanden zu sein wähnt u. s. f. Durch dies alles verfällt man bald in Groll oder Trübsinn, bald in asketische Raserei, wobei man Scharen von Dämonen in der Luft zu erblicken oder sonstige abenteuerliche Gesichte zu sehen meint.

Ein die ganze Schilderung begleitender Epilog (der nur lateinisch erhalten ist und dadurch, wie auch durch seinen Inhalt, sich als Zusatz von späterer Hand verrät), empfiehlt als Gegenmittel gegen die genannten Anfechtungen — neben Psalmensingen, Bibellesen, ernster Sünden- und Todesbetrachtungen, samt fleißiger Handarbeit — mit besonderem Nachdruck „reines und unablässiges Gebet", als wodurch ein wahrhaft ruhiger, durch nichts mehr erregter Herzenszustand erreicht werde. Zurückschauend auf die Reihe der beschriebenen Lastergedanken nennt er dann als diejenigen dieser Leidenschaften, welche für Einsiedler besonders gefährlich seien, die Akedie samt Eitelkeit, Stolz, auch Trübsinn und Geiz; dagegen als die für Mönche (Cönobiten, Klosterasketen) hauptsächlich gefährlichen die Völlerei, die Unkeuschheit sowie den Jähzorn. Sowohl dieser Versuch einer Zerlegung des achtgliedrigen Schema in eine cönobiale und eine anachoretische Gruppe von Erscheinungen, wie die Aufzählung jener fünferlei Tugendmittel geben dieses Stück als pseudo-evagrianisch zu erkennen (vgl. unten).[1]

Als für mönchische Leser bestimmt und auf Grund von Beobachtungen und Erfahrungen des asketischen Lebensgebiets zusammengestellt, gibt diese Lasterpathologie sich deutlich genug zu erkennen. Stoische Lehrformen wie die bekannte Leidenschaften-Vierzahl (Lust, Schmerz, Gier, Furcht), oder wie die gleichgroße Zahl der *πρῶται κακίαι* (Torheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit, Ungerechtigkeit — s. S. 33), mögen zu den Voraussetzungen gehört haben, von welchen der Urheber dieser Achtlasterlehre bei Bildung seines Schema ursprünglich ausging. Aber diese antiken Analogien für sich allein reichen zur Erklärung des Phänomens nicht aus —

---

[1]) Vgl. „Sieben Hauptsünden", S. 24—28. Die daselbst gegebene Übersicht über den Inhalt des kleineren Antirrhetikos-Traktats wurde wegen der besonderen Wichtigkeit dieses Inhalts hier wesentlich vollständig reproduziert. (Wegen der Unechtheit des auch dort schon als pseudo-evagrianisch charakterisierten Schlußpassus vgl. noch weiter unten, S. 64, Nr. 1).

schon deshalb nicht, weil der Oktonar Gastrimargia, Luxuria, Avaritia ꝛc. sich weder als durch Verdoppelung der Glieder einer jener Tetraden entstanden, noch als aus etwaiger Addition der beiden hervorgegangen begreifen läßt. Es spricht alles für die Entstehung dieser Lehrform in christlich-mönchischen Kreisen: die vom Sinnlichen zum Geistigen aufsteigende Anordnung der acht Glieder; die Nennung von zwei Formen des Hochmuts oder der Selbstüberschätzung am Schlusse der Aufzählung; das Fehlen des Neids in der Lasterreihe (zu dessen Aufnahme in die Zahl der Verwarnungen wegen der gänzlichen Besitzlosigkeit der Klosterbrüder kein Anlaß gegeben war); die nachdrückliche Betonung, welche den Warnungen vor dem spezifischen Mönchsübel der Akedie zuteil wird. — Ob Evagrius selbst als Erfinder oder erster Urheber der Formel zu gelten hat, oder ob er sie aus schon älterer asketischer Überlieferung überkommen hat, wird eine offene Frage bleiben müssen. Schon Gennadius von Massilia, einer der ältesten patristischen Zeugen in betreff seiner Schriftstellerei, behandelt es als zweifelhaft, ob er als erster Gewährsmann für den Lehrtropus von den acht Hauptlastergedanken, oder nur als einer der ersten Träger desselben zu gelten habe.[1]) Was wir über die Vertreter der frühesten christlichen Mönchsliteratur wissen, gestattet uns keine Fortbildung dieser Angabe zu größerer Bestimmtheit. Makarius d. Gr. kann — nach dem, was über die Art und Form seiner auf unser Gebiet bezüglichen Aussagen oben bemerkt worden — schwerlich als der, von dem Evagrius den fraglichen Lehrtropus überkam, betrachtet werden. Die geringen Schriftreste, die von einigen anderen ägyptischen Mönchsvätern des 4. Jahrhunderts (Antonius; Isajas v. Sketis; Orsiesius ꝛc.) überliefert sind, bieten gleichfalls nichts, was als über unser Problem Aufschluß gewährend etwa in Betracht kommen könnte.[2]) Dasselbe gilt von den echten

---

[1]) Gennad., De viris ill., c. 11: Scripsit multa monachis necessaria, e quibus ista sunt: *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones*, quas aut primus advertit, aut inter primos didicit etc. Vgl. dazu Czapla, Gennad. als Literaturhistoriker, quellenkritisch untersucht ꝛc. (Münster 1898), S. 25 ff., — dessen Auffassung der Stelle mit der oben von uns vorgetragenen wesentlich harmoniert.

[2]) S. die Texte (zuerst Orsiesius, dann Antonius, dann Isajas) bei Migne t. 40, col. 869 ff. Vgl. meine „Sieben Hauptsünden“, S. 21; auch Bardenhewer, Patrol.,[2] S. 230 ff. Über die irrige Angabe bei J. O. Hannay

Werken des Gregor von Nazianz, den man möglicherweise — wegen einer anscheinend auf ihn bezüglichen Notiz des Johannes Klimakus — als zu den Vorgängern oder Lehrmeistern des Evagrius in der Achtlasterlehre gehörig in Betracht ziehen könnte, wenn nicht teils der richtig erfaßte Sinn der Klimakusstelle, teils Gregors Lehrart und Eigentümlichkeit überhaupt eine solche Kombination verböte (vgl. unten Kap. 7 b). Vielleicht hat einer oder der andere der zahlreichen ägyptischen Mönchsväter, die überhaupt nicht geschriftstellert, sondern nur mittels mündlich fortgepflanzter Lehren auf ihre Umgebung und geistliche Nachkommenschaft eingewirkt haben, den in Rede stehenden Oktonar erstmalig gebildet und ihn auf Evagrius als ersten literarisch tätigen Schüler vererbt. Die Collationes Cassians lassen (Coll. V) einen dieser ägyptischen „Väter" namens Serapion einen längeren Vortrag über die Achtlasterlehre halten — worin möglicherweise ein Hinweis auf den gleichnamigen Mönchsvorsteher eines großen Klosters in Arsinoë (dessen Palladius und Rufin in ihren Mönchsgeschichten gedenken) als Urheber dieses Dogma erblickt werden könnte. Aber es bleibt fraglich, ob Cassian mit dem Mönchsvater Serapion, dem er den betr. Vortrag in den Mund legt, den arsinoitischen Abt oder irgendwelchen andern desselben Namens gemeint hat; und fraglich bleibt desgleichen das Zeitverhältnis des Cassianschen Redners zum pontischen Evagrius. Dieser letztere läßt sich ebensowohl als Lehrer und Gewährsmann für das von Vater Serapion in Coll. V über die acht Lastergedanken Vorgetragene denken, wie als sein Schüler oder Nachahmer.[1])

Schließlich läßt sich gegenüber jedem Versuche zur Unterbringung der Achtlaster-Theorie bei etwelchem mönchischen Vorgänger des Evagrius die Frage aufwerfen: Liegt nicht die Annahme, daß dieser selbst und kein anderer das Lehrstück zuerst formuliert habe, vor allem nahe? Wozu nach Vorgängern suchen, wenn Evagrius selbst hinreichend dazu qualifiziert erscheint, als erster Urheber des Dogmas zu gelten? — Wir denken, wenn wir dieser Annahme näher treten, einerseits an die oben schon erwähnten teilweisen Berührungen des Oktonars „Gastrimargia,

(Spririt and origin of Chr. Monasticism, Lond. 1903, p. 135 ff.), welche mich für Makarius d. Gr. als angeblichen Urheber des Achtlasterschemas eintreten läßt, s. Theol. Litbl. 1903, S. 166.

[1]) „Sieben Hauptsünden", S. 23 f., vgl. S. 29.

Luxuria“ ꝛc. mit stoischen Leidenschaften- oder Laster-Reihen, andrerseits an den Umstand, daß Evagrius in dem, was uns an Überresten seiner Schriftstellertätigkeit vorliegt, auch sonst noch Anklänge an Lehren der Stoa und überhaupt an antik-philosophische Lehrformen aufweist. Sowohl die platonische Lehre von den drei Seelenkräften wie das platonisch-stoische Kardinaltugenden-Schema kommen mehrmals bei ihm vor. Er erklärt (in einem durch Sokrates, KG. IV, 23 überlieferten Bruchstück seiner Schrift *Γνωστικός*) die Lehre von den vier Tugenden von seinem Lehrmeister, dem „gerechten Gregorius“ — womit wohl der Nazianzener gemeint sein wird — überkommen zu haben.[1]) Beide Theorien, die von den drei Seelenkräften und die von den Tugenden, kombiniert er miteinander auf eigentümliche Art, unter Herbeiziehung auch einiger spezifisch neutestamentlicher Tugenden, in Kap. 61 seiner dem Anatolius gewidmeten Lebensvorschriften. Der Klugheit (nebst Weisheit und Einsicht) weist er hier ihren Sitz im *λογιστικὸν μέρος* zu, die Mäßigkeit (samt Liebe und Enthaltsamkeit) verlegt er in die Sphäre des *ἐπιθυμητικόν*; die Tapferkeit (nebst Geduld, *ὑπομονή*) teilt er dem *θυμικόν* zu; die Gerechtigkeit endlich bezieht er auf alle Seelenfunktionen zumal.[2]) Ähnliches liest man in mehreren vorhergehenden Abschnitten derselben Schrift,[3]) während freilich die Bezugnahme auf das Kardinaltugendenschema, welche jener lateinische Zusatz zum kleineren Antirrhetikos-Traktat bietet (s. S. 60), schon durch ihre ganz andersartige Kombination der Tugenden mit den Seelenkräften sich als nicht von Evagrius herrührend kundgibt. Der Klugheit wird hier die Aufgabe zugewiesen, den Mut (das *θυμικόν*) zum Kampfe gegen die Leidenschaften anzutreiben, der Enthaltsamkeit die Aufgabe zügelnder Einwirkung auf den Intellekt (!), der Gerechtigkeit

---

[1]) S. das Exzerpt aus dem *Γνωστικός* bei Sokrates, h. e. IV, 23, 61: *Τέσσαρας ἀρετάς, καὶ τὰς θεωρίας αὐτῶν τοῦ δικαίου Γρηγορίου μεμαθήκαμεν εἶναι, φρόνησιν κ. ἀνδρ., σωφρ. κ. δικ., κτλ.* und vgl. meine Abhandlung Evagr. Pontikus, S. 79.

[2]) Evagr., Cap. pract. 61: *ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετή, καλεῖται φρόνησις κ. σύνεσις κ. σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ σωφροσύνη κ. ἀγάπη κ. ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ ἀνδρεία κ. ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη.* Vgl. dazu Gaß, Gesch. der christl. Eth. I, 133 f.; auch meine Evagr., S. 67.

[3]) Cap. pract. 45 und 58 — wozu Wörter (Der Pelagianismus, Freiburg 1866) S. 13 zu vergleichen; auch Gaß, a. a. O.

die Pflicht, dem Begehrungsvermögen die normale Richtung auf das Göttliche zu erteilen, sowie endlich der Tapferkeit die Aufgabe, durch läuternde Einwirkung auf die fünf Sinne den ganzen Menschen rein zu erhalten — lauter Beziehungen also, die der obigen, platonisch-stoisch motivierten Behandlung desselben Themas widersprechen.[1]) — Im Punkte der Verwertung antik-philosophischer Motive und Vorbilder scheint Evagrius ziemlich weit gegangen zu sein. Daß er auch an die gnomische Lehrform, wie sie in der pythagoräischen Schule gepflegt wurde, gelegentlich sich angelehnt hat, darf wohl aus den ihm beigelegten kleineren Sentenzensammlungen (wovon jüngst durch A. Elter eine Probe, bestehend aus mehreren alphabetisch geordneten Akrosticha griechisch ediert worden) gefolgert werden.[2]) Für die Entscheidung der uns beschäftigenden Frage nach dem Ursprung des Achtlasterbuches wird freilich durch keine dieser Erwägungen sonderlich viel gewonnen. Mit Nachbildungen teils pythagoräischer, teils platonisch-stoischer Formen und Formeln können noch andere Vertreter der griechischen Mönchsliteratur um die Zeit unseres Autors sich abgegeben haben. Daß er nicht der einzige Pfleger solcher Studien war, zeigt teils der nicht kleine Anhang von Bewunderern, welcher um ihn und sein Schrifttum (bis zu den Zeiten des Kirchenhistorikers Sokrates und darüber hinaus) geschart blieb, teils die interessante Parallele zu seiner asketischen Schriftstellerei, welche die Werke eines um weniges jüngeren Zeitgenossen und Geistesverwandten von ihm bilden.

Der Mönch **Nilus** vom Sinai, ein geistlicher Sohn und Schüler des Patriarchen Chrysostomus von Konstantinopel, der den glänzenden Beruf eines Stadtpräfekten dieser Kaiserstadt mit

---

[1]) In meinem Evagr. S. 67 (auch „Sieben Hauptsünden", S. 27) war der Verdacht gegen die Echtheit des in den älteren Ausgaben nur lateinisch überlieferten Schlußpassus zum Antirrh. nicht bestimmt genug zum Ausdruck gelangt. Inzwischen hat Elter (Zu den neuen Bruchstücken des Stobäus und den Sprüchen des Evagrius: Rhein. Mus. f. Philol. 47, 4) dieses Stück auf Grund einer neueren Untersuchung des cod. Paris. gr. 1220, worin dasselbe auch griechisch erhalten ist, als „ein ganz junges Florilegium", das mit Evagr. nichts gemein hat, erwiesen.

[2]) Ant. Elter, Gnomica I: Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici Sententiae, Leipzig 1892 (Bonner Lektions-Verzeichnis 1892/93), p. LII—LIV. (In Bardenhewers Patrol.,[2] 2 271 wird diese Eltersche Publikation irrigerweise als eine Ausgabe des Traktats De octo vitiosis cogitationibus bezeichnet).

einem Eremitenleben im Sinaigebirge vertauschte und hier um 430 starb, repräsentiert in seinem ziemlich reichhaltigen Schriftennachlaß eine ähnliche Synthese von antiker Geistesbildung und begeisterter Hingebung an asketisches Andachtsleben, wie Evagrius. Er hat sich aber von den Verirrungen origenistischer Spekulation, die diesen frühzeitig in Verruf brachten, wesentlich frei erhalten und dabei, was die Form seiner Schriftstellerei betrifft, sich weniger an klassisch-philosophische Vorbilder, als an die Spruchweisheit des späteren Judentums gehalten, namentlich an die Weisheitssprüche des Jesus Sirach, die er auch hinsichtlich ihrer parallelistischen Rhythmik auf geschickte Weise nachbildet. Das Lehrstück von den acht Lastergedanken hat auch er, und zwar mit sichtlicher Vorliebe, behandelt. Derjenige seiner Traktate, der es am eingehendsten behandelt und zugleich hinsichtlich seiner Authentie am besten gesichert erscheint, führt die Überschrift „Von den acht Geistern der Bosheit."[1]) Anders als das Antirrhetikos-Büchlein des Evagrius, bedient diese Schrift bei Beschreibung der einzelnen Leidenschaften oder Laster sich einer gnomologisch-poetischen Darstellung, indem sie denselben eine bald größere bald kleinere Zahl von Sprüchen widmet. Mit der Gefräßigkeit hebt auch sie an, indem sie nicht weniger als 30 Sentenzen behufs warnender Beschreibung dieser „Grundlage aller schlechten Leidenschaften", der Führerin des gesamten Lasterheers nach dem Vorbild des an der Spitze der Heiden (Exod. 17, 8 f.) streitenden Amalek, zusammenstellt. Es folgen dann kürzere Verwarnungen vor Unzucht (16 Sprüche), vor Geiz (6), Zorn (20), Trübsinn (22), Akedie (18), Eitelkeit (17). Erst der achte und letzte Bosheitsgeist, die Hoffart, bekommt wieder eine annähernd so große Zahl von Sentenzen (25) wie der erste gewidmet. Vieles erinnert an die parallele Reihe von Schilderungen bei Evagrius, aber einiges differiert auf bemerkenswerte Weise von derselben. So fehlt bei der Akedie die Bezeichnung derselben als „Mittagsdämon" (nach Psalm 91). Und, was wichtiger ist: als unmittelbarer Vorgänger der Akedie ist hier nicht der Zorn, sondern der Trübsinn genannt. Die bösen Geister in der Mitte der gesamten Reihe

---

[1]) *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, in der Opp. Nili bei Migne S. gr. 79, col. 1140—1169. Vgl. meine „Sieben Hauptsünden", S. 29 ff.

haben ihre Stellen vertauscht, in der Weise, daß die beiden Formen der Mutlosigkeit oder Schwermut: λύπη und ἀκηδία, unmittelbar aneinander gerückt sind, dagegen die ὀργή zwischen φιλαργυρία und λύπη gestellt erscheint.[1]) In dieser veränderten Reihenfolge zählt Nilus die acht Laster noch einigemal auch in anderen seiner Schriften auf.[2]) Einer der unter seinem Namen überlieferten Traktate behandelt allerdings das Thema gemäß der Evagriusschen Anordnung (mit ὀργή zwischen λύπη und ἀκηδία); aber gerade er zeigt auch im übrigen manche auffallende Abweichungen von des Nilus Lehrart und Schreibweise (von ersterer darin, daß zwischen Eitelkeit und Stolz ein besonderes Laster des Neids eingeschoben wird, von letzterer in einem über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Wortreichtum der Schilderungen), so daß der Verdacht des Herrührens von fremder Hand sich bei ihm nahe legt.[3]) — Wie immer diese Schwierigkeit — und mit ihr noch manches andre der durch die Nilusschriften uns aufgegebenen Rätsel — zu lösen sein mag: die angegebene Variante in betreff der Aufeinanderfolge der acht Laster ist jedenfalls ein Umstand, der beachtet zu werden verdient. Daß des Evagrius jüngerer Zeitgenosse bei Aufzählung der Hauptgefahren für die normale Mönchstugend regelmäßig eine andre Anordnung als jener befolgt, läßt sich auf bloßen Zufall wohl nicht zurückführen. Es scheint sich daraus zu ergeben, daß eine strenge Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der betreffenden Überlieferung nicht bestand, und daß

---

[1]) Die akrostichische Memorialbezeichnung für diese Nilussche Reihe lautet also nicht GLATJAVS, sondern GLAJTAVS — vgl. oben, S. 57. — Darüber, ob die Nilussche Reihenfolge logisch besser motivierte ist (wie J. O. Hannay l. c., S. 147 annimmt), läßt sich wohl verschieden urteilen; vgl. Hauptsünden, S. 28 f.

[2]) So in den Capp. 27 de diversis malignis cogitationibus (M. col. 1200 ff.) und in der Παραίνησις πρὸς μοναχούς (ib. 1235 f.).

[3]) S. wegen dieses Λόγος πρὸς Εὐλόγιον περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας (der anderwärts, nach Cave, Hist. lit. II, 81, dem Markus Eremita zugeschrieben wird): Sieben Hauptsünden, S. 33 f. Für die Nilussche Tugendlehre ist sonst noch der Traktat Peristeria s. de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis (M., col. 811 ff.) von Interesse; desgleichen die kleine Ep. 223 ad Seleucium diaconum, worin die vier Kardinaltugenden (in der gewöhnlichen Ordnung, mit φρόνησις an der Spitze) den vier stoischen Untugenden gegenübergestellt und letztere mit den vier Hörnern Sach. 2, 1 ff. identifiziert werden (M., col. 163).

eben deshalb die Annahme, Evagrius habe dieselbe als erster geschaffen und begründet, mit voller Sicherheit sich nicht behaupten läßt.[1])

4. Die Tugendlehre der voraugustinischen Väter des Abendlands.

Zur Aneignung und Verwertung klassisch-philosophischer Lehrformen auf dem von uns behandelten Gebiete hat die altchristliche Theologie des Abendlands sich erst ziemlich viel später als die griechische bereit finden lassen. Von Augustins nordafrikanischen Vorgängern im dritten und vierten Jahrhundert geschehen keine Schritte in dieser Richtung. Die Lehrweise der Philosophen auf ethischem Gebiete ist ihnen nicht unbekannt, wird aber nicht nachgeahmt. Überall vielmehr findet bei ihnen enger Anschluß an die Lehrart und die Vorbilder der Heil. Schrift Alten und Neuen Testaments statt. Für die Vorschriften der Tugendlehre ebensowohl, wie für die Warnungen vor Sünden und Lastern werden mit Vorliebe entweder das dekalogische Schema, oder nach dem Muster der Bergpredigt oder paulinischer Paränesen gebildete Einteilungsweisen zugrunde gelegt.

Tertullians Ethik[2]) umschließt zwar in materieller Hinsicht, was die hauptsächlich in ihr betonten Motive und Ziele des sittlichen Handelns betrifft, viel mit dem antiken Geiste Analoges — sein Verdienstbegriff ist fast mehr heidnisch als christlich geartet, in seinen Eudämonismus spielen manche sinnliche Elemente hinein, sein Asketismus erscheint weniger an biblischen als an klassischen Exempeln der Selbstverleugnung und Bändigung der Begierden gebildet, seiner Religiosität wohnt, selbst da, wo sie Christum in den Mittelpunkt zu stellen sucht, ein gesetzlicher Zug inne. Nichtsdestoweniger ist sein Tugendbegriff nicht der des Heidentums,

---

[1]) Bei demselben Ergebnis, daß das erstmalige Vorkommen des Lehrtropus von den acht Lastern bei Evagrius sich nicht bestimmt erweisen lasse, daß es also bei den zwei von Gennad. Kap. 11 angegebenen Möglichkeiten vorläufig sein Bewenden haben müsse, langt Czapla an (S. 27 der oben genannten Schrift).

[2]) Vgl. für das zunächst folgende besonders G. Ludwig, Tertullians Ethik, Leipzig 1885, und K. H. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Tertullian, ebd. 1892; auch P. Monceaux, Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines etc. Paris 1901, I, 377 sq.

sondern der evangelisch-apostolische. Grundtugend ist für ihn nicht die Weisheit, sondern die Geduld (patientia), also eine Tugend, die im Tugendverzeichnis der Antike ganz fehlt. Der Geduld läßt er, laut Kap. 6 seiner Schrift „De patientia“, den Glauben ebensowohl zugrunde liegen wie nachfolgen: ipsa est, quae fidem et subsequitur et antecedit. Aus der Geduld gehen nach ihm außer dem Glauben auch Liebe und Hoffnung hervor (ebda. Kap. 12), desgleichen Gehorsam, Gottvertrauen, Gottesfurcht, Weisheit, Gerechtigkeit, Demut ꝛc. — kurz wesentlich dieselbe Reihe sittlicher Gesinnungen und Handlungsweisen, die das Neue Testament vor allem fordert und empfiehlt.[1]) Einem christlichen Lehrer dieses Standpunkts, der obendrein weit weniger systematisch als praktisch veranlagt war, konnten die Schemata der klassischen Ethik nur wenig oder kein Interesse darbieten. Sein ethisches Lehrverfahren unterscheidet sich von dem seines alexandrinischen Zeitgenossen Clemens besonders auch dadurch, daß die platonisch-stoischen Tetraden und Triaden bei ihm fehlen — wie er denn überhaupt gegenüber heidnischer Weisheit sich ablehnend verhält, die Philosophen als patriarchas haereticorum verwirft, vor Plato als omnium haereticorum condimentarius warnt, und von einer Gemeinschaft zwischen academia und ecclesia nichts wissen mag.[2]) — Dennoch hat auch Tertullian einer schematisierenden Lehrweise späterer christlicher Systematiker auf ethischem Gebiete manche Anregung gewährt. Zwar nicht für die Klassifikation der Tugenden, wohl aber für die Einteilung der Laster und der kirchlichen Delikte hat er, der scharf denkende Jurist, einige Vorbilder geschaffen, die zu dauernder Bedeutung in der theologischen Literatur und der Bußpraxis der Folgezeit gelangt sind. Diese seine Beiträge zur Hamartologie der lateinisch-kirchlichen Lehrüberlieferung fußen teils auf neutestamentlicher teils auf alttestamentlicher Grundlage; aus den Kategorienbildungen der antiken Lasterpathologie ist nichts in sie übergegangen, und auch mit dem Achtlasterschema des ägyptischen Mönchtums haben sie wenig oder nichts gemein. Nur neutestamentlich motiviert, nämlich aus dreien der im Aposteldekret (Apg. 15, 22. 29) verbotenen Punkte hergeleitet, erscheint die Dreizahl schwerer Sünden,

---

[1]) Ludwig, S. 59 ff.

[2]) De praesc. haer. c. 7; — vgl. Seeberg, Dogmengesch. I, 79.

die er in Kap. 12 seiner Schrift „Von der Keuschheit" zusammenstellt: idololatria, fornicatio (nebst moechia), homicidium. Es ist das die Trias gröbster Sünden gegen Gottes Gebot: „Gotteslästerung, Unzucht, Mord", die in der an diesen Tertullianschen Lehrtropus sich haltenden Bußdisziplin der alten Kirche die Bedeutung von kanonischen Vergehen erster Ordnung erlangt und Jahrhunderte hindurch behauptet haben.[1]) Die Exegese, mittels deren Tertullian aus dem Blutverbot des Apostelbeschlusses ein Verbot des Blutvergießens herleiten zu können meinte, war gewalttätig; weil aber die Sündenreihe „Blasphemie, Hurerei, Mord" (oder: „Blasphemie, Mord, Hurerei") zugleich dekalogisch legitimiert war, ließ sich gegen die betr. Satzung nichts einwenden. Daher haben spätere kirchliche Autoritäten wie Pacian, ja auch Augustin, derselben ihre Zustimmung nicht versagt.[2]) — Durch eine andere Kombination alt- und neutestamentlicher Motive gelangt Tertullian in einem späteren Abschnitte derselben Schrift dazu, die beiden Arten der „leichteren Sünden des täglichen Lebens" (delicta quotidianae incursionis) und der „verderblicheren und unverzeihlichen" (del. graviora et exitiosa, quae veniam non capiunt — nämlich nach 1. Joh. 5, 16) einander gegenüber zu stellen. Als Hauptbeispiele der letzteren Kategorien nennt er die sechs (oder bezw. sieben) Sünden: Mord, Götzendienst, Betrug, Glaubensverleugnung (negatio), Lästerung, Ehebruch und Hurerei.[3]) Scharf abgegrenzt erscheint der Begriff der „Todsünden" (pecc. ad mortem, p. mortalia), der hier zum erstenmal in der altkirchlichen Litteratur begegnet, allerdings nicht. Tertullian will sicherlich nicht genau eine Siebenzahl von tödlich für den Christenstand wirkenden Delikten angeben; teils das nahezu Synonyme der an letzter Stelle genannten Sünden, teils der verallgemeinernde

[1]) Siehe wegen dieser drei „kanonischen Vergehen der ersten Bußperiode" J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der alten Kirche, Mainz 1883, S. 191, und vgl. F. Pijper, Geschiedenis der boete en biecht in de chr. kerk, I (Haag 1891), S. 174.

[2]) Pacianus, Paraenes. ad poenit. c. 4 (col. 1083 M.); Augustin, Speculum Praef. ad Rom., und De symbolo ad catechum. Vgl. „Sieben Hauptsünden", S. 10.

[3]) De pudic. c. 19 (p. 265 Reiffersch.): Sunt autem et contraria istis, et graviora et exitiosa, quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei.

Zusatz am Schlusse (et si qua alia violatio templi Dei) verbietet eine solche Annahme. Immerhin hat auch diese Stelle auf die später erfolgte kirchliche Ausprägung des Todsündenbegriffs vorbereitend mit eingewirkt. — Noch aus zwei weiteren Aussprüchen des großen Karthagers konnten Anregungen zur Fixierung eben dieses Begriffes auf eine bestimmte Klasse oder Gruppe sündiger Akte gewonnen werden. Als „Hauptvergehungen wider den Herrn“ (principalia penes dominum delicta) wird in Kap. 5 der Schrift „Von der Geduld“ die Sechszahl: Ungeduld, Jähzorn, Mord, Haß, Geiz, Unzucht genannt.[1]) Und genau eine Siebenzahl von „Kapital-Vergehungen“, bestehend aus Götzendienst, Lästerung, Mord, Ehebruch, Hurerei, falschem Zeugnis und Betrügerei steht in Kap. 9 des vierten Buchs gegen Marcion zu lesen. Diese letztere Stelle ist von besonderem Interesse. Sie bezieht, mittels typisch-allegorischer Deutung, das von Elisa angeordnete Sichuntertauchen des aussätzigen Feldhauptmanns Naeman im Jordan (2. Kön. 5, 10—14) auf das durch Christus vollbrachte Heilswerk; und zwar dies so, daß sie in den sieben Untertauchungen, wodurch jener Syrer von seiner Aussatzplage gereinigt wird, die durch des Herrn Opfertod hinweg gereinigten „sieben Haupt-Sündenflecken“ (septem maculae capitalium delictorum) der Heidenwelt vorgebildet sein läßt.[2]) Als diese sieben Hauptsünden nennt Tertullian, wesentlich genau die Reihenfolge der Verbote des mosaischen Gesetzes einhaltend: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Die dekalogische Reihenfolge der hauptsächlichen Sündenarten,

[1]) De patient. c. 5: Aut quod crimen ante istud impatientiae admissum homini imputatur? Innocens erat et Deo de proximo amicus et paradisi colonus. At ubi semel succidit impatientiae, desivit Deo sapere, desivit coelestia sustinere posse etc. Es folgen dann weiter: ira, homicidium, odium, avaritia, libido

[2]) adv. Marc. IV, 9 (p. 174 Oehl): . . . Syro facilius emundato significato per nationes emundationis in Christo lumine earum (sc. nationum), quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent: idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude. Zur Erläuterung der schwierigen Stelle aus ihrem Zusammenhange (der nur dann richtig ans Licht tritt, wenn Tertullians Absicht, das von dem Antinomisten Marcion abgeleugnete oder wenigstens verkleinerte Heilungswunder des Elisa in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit darzutun, gehörig beachtet wird) s. „Sieben Hauptsünden“, S. 9, Anm. 2.

welche auch in sonstigen Aufzählungen ähnlicher Art mehr oder weniger deutlich bei ihm durchschimmert,[1]) wird in dieser gegen den Gesetzesfeind Marcion gerichteten Ausführung wohl absichtlich möglichst bestimmt indiziert. Nicht als eine nur ungefähre, sondern als in Gottes Gesetz ausdrücklich angegeben oder wenigstens angedeutet wird die Siebenzahl der Kapitaldelikte hier gekennzeichnet. Eine dogmatisch bindende Geltung konnte diesem Tertullianschen Septenar allerdings nicht erwachsen, denn er war nur typisch-symbolisch motiviert und — wie auch die der fraus angewiesene Stelle erst am Ende der Reihe zeigt — nicht ohne einige Willkür gebildet. Aber gleich anderen heptadischen Gebilden der altchristlichen Allegoristik[2]) hat er doch Einwirkung auf die spätere Tradition geübt. Zwar nicht gerade die in adv. Marc. IV, 9 aufgestellte Sündenreihe, aber doch der Name delicta capitalia (als bedeutsames Synonymum zu del. principalia in der vorher erwähnten Parallelstelle) hat sich in die abendländische Überlieferung der Folgezeit eingebürgert, gehört also mit zu jenen mehr oder minder wichtig gewordenen Kunstausdrücken — wie beispielsweise noch vitium originis, trinitas, persona, sacramentum — mit welchen der sprachbildende Genius des karthagischen Kirchenvaters die dogmatische Terminologie bereichert hat.

An Tertullian schließt sein Geistesjünger **Cyprian** sich an, und zwar sowohl betreffs seines Tugendbegriffs und seiner ethisch-asketischen Lehrart im allgemeinen, wie hinsichtlich seiner Behandlung des hamartologischen Gebiets insbesondere. Seine Lehre vom sittlichen Verdienst ist dieselbe äußerliche und werkgerechte wie diejenige Tertullians; die Strenge seiner asketischen Forderungen (z. B. in De exhortatione martyrii, De habitu virginum, De bono patientiae) steht hinter der seines Meisters und Vorbilds nur um weniges zurück, obschon er das montanistisch Schroffe und Harte von dessen Standpunkt möglichst zu mildern

---

[1]) Vgl. außer den bisher schon angeführten Stellen besonders noch De idolol. c. 1, wo eine Achtzahl (bezw. Neunzahl) von götzendienerischen Vergehungen genannt ist; die vier bis fünf ersten Glieder dieser Reihe: homicidium, adulterium et stuprum, fraus, concupiscentiae saeculi, lasciviae entsprechen ziemlich genau den Verboten der zweiten Tafel des Dekalogs.

[2]) Siehe schon oben S. 65 bei Nilus, und vergleiche weiter unten bei Prudentius, Orientius &c.

sucht.[1]) In seine Auffassung des Gebiets der christlichen Liebestätigkeit spielen werkheilige, dem Spätjudentum entnommene und mit Zitaten aus den Apokryphen belegte Gedanken, wie namentlich der von der sühnenden Wirkung des Almosengebens, vielfach hinein.[2]) So tritt zu den mancherlei Anklängen an den Geist der antiken Moral, die auch bei ihm sich finden, ein judaisierender Zug hinzu. Evangelisch klingende Partien durchziehen immerhin manche seiner Traktate, zumeist wohl den „Vom Gebet des Herrn"; aber das Unevangelische überwiegt doch. Es ist die veräußerlichte Katholizität des Mittelalters, der er, wie auf kirchenrechtlichem und kirchenpolitischem, so auch auf ethischem Gebiete die Wege geebnet hat. — Eigentümlich ist, daß da, wo er den Begriff der Todsünde (des *mortale* crimen laut seiner Ausdrucksweise) zu exemplifizieren hat, er eine andere Sündentrias nennt als die im ähnlichen Falle bei Tertullian vorkommende (vgl. S. 69). „Ehebruch, Betrug, Mord" (adulterium, fraus, homicidium), also drei den mittleren Dekalogverboten entsprechende Frevel, sind nach ihm die vom Christen vor allem zu fliehenden Hauptsünden.[3])

Mit dieser Dreizahl von Todsünden berührt sich sachlich, wenn auch nicht im Ausdruck, eine bei **Lactantius** hervorgehobene Trias böser Laster oder Leidenschaften, nämlich Jähzorn, Habgier, Wollust, die dieser spätere Nordafrikaner als die verführenden Mächte oder schlimmen Furien bezeichnet, aus welchen alle gröberen Akte der Ungerechtigkeit oder Ruchlosigkeit entspringen.[4]) Anders als bei Tertullian und Cyprian ist es Anschluß oder wenigstens Annäherung an die klassisch-philosophische Tugendlehre, was dieser Lactanzschen Ausführung zu Grunde liegt. Wie denn der „christliche Cicero" nicht bloß in rhetorisch-

[1]) K. H. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Cyprian, Leipzig 1901. Vgl. Luthardt, Gesch. d. christl. Eth. I, 161—164; Monceaux, II, 292 sq.

[2]) Wirth, S. 180 f. Uhlhorn, Die Liebestätigkeit der alten Kirche. S. 61 f. 208.

[3]) De bono patientiae, c. 14: adulterium, fraus, homicidium mortale crimen est etc. Vgl. „Sieben Hauptsünden", S. 11.

[4]) Inst. div. VI, 5: Virtus est iram cohibere, cupiditatem compescere, libidinem refraenare, id enim est vitium fugere; nam fere omnia, quae fiunt iniuste et improbe, ab his oriuntur affectibus. Als tres furiae beschreibt er eben diese Trias böser Leidenschaften in seiner Epitome, c. 61.

stilistischer Hinsicht, sondern teilweise auch in seinem Lehrverfahren auf ethischem Gebiete dem Vorbilde Ciceros folgt. Im Anschluß an dessen Werke über die Gesetze und über die Pflichten stellt er als Grundtugend die Gerechtigkeit voran, auf welche er beide Hauptweisen des christlichen Rechtverhaltens: die Frömmigkeit (= Gottesliebe) und die Menschlichkeit oder Billigkeit (aequitas = Nächstenliebe) zurückführt, indem er überhaupt mit dem Gerechtigkeitsbegriff den der christlichen Religion mehr oder weniger identifiziert, also Christus wesentlich als den doctor iustitiae auffaßt.[1]) Auch setzt er sowohl mit der platonisch-stoischen Tugenden-Vierzahl wie mit der stoischen Lehre von den vier Hauptaffekten sich kritisch auseinander. Beide Lehrtropen sucht er als in ihrer heidnisch-philosophischen Überlieferung unzureichend und irreleitend, aber unter der Voraussetzung christlicher Umdeutung und Richtigstellung für die Sache der Wahrheit verwertbar zu erweisen.[2]) Die nämliche Stellung betätigt er gegenüber der klassisch-philosophischen Lehrweise von den zwei Wegen. Er erkennt dieser durch das pythagoräische *Y* versinnbildlichten Mahnung zum Tugendpfad und Warnung vor dem Lasterwege eine gewisse Wahrheit zu, betont aber die weit tiefere und ernstere Erfassung des betr. Gegensatzes im Christentum, wo der Tugendweg als von Christo gewiesen und zum Himmel führend, dagegen der Weg des Lasters als vom bösen Geist beherrscht und zum ewigen Verderben führend dargestellt werde.[3])

Vom christlichen Cicero gehen wir weiter zum christlichen Horaz. **Prudentius** († ca. 408) erscheint in ähnlicher Weise wie Lactanz einerseits als geschickter Nachahmer klassischer Formenschönheit und Eleganz, andrerseits als fest auf dem Boden des

---

[1]) Inst. IV, 13, 1. Vgl. V, 14, 9: Justitia quamvis omnes simul virtutes complectatur, tamen duae sunt omnino principales, quae ab illa divelli separarique non possunt: pietas et aequitas; — dazu Luthardt I, 169 f.

[2]) S. besonders Inst. VI, 7 und 14. Am letzten Orte wird zuerst die aristotelische Lehre von den Tugenden als die Mitte zwischen entgegengesetzten Extremen haltenden Handlungsweisen, dann die stoische Doktrin von den vier Affekten und deren vermeintlicher Heilbarkeit auf rein theoretischem Wege kritisch beleuchtet.

[3]) Inst. VI, 3 ff. (vgl. oben Kap. 1, S. 15 f.). Die genauere Beschreibung des Tugendwegs nach christlicher Auffassung: ib. c. 4—18; desgleichen die des Lasterwegs: c. 19—23.

kirchlichen Dogma Posto fassender Glaubensverteidiger und ethischer Rigorist. Für uns kommen hier nicht die Erzeugnisse seiner religiösen Lyrik in Betracht, sondern nur seine episch-didaktischen Dichtungen, durch die er auf die kirchliche Tugendlehre der Folgezeit hervorragend wichtigen Einfluß geübt hat. In beiden Hauptwerken dieses Genre, der Hamartigenie und der Psychomachie, gibt er nach der materialen Seite, also in ethisch-dogmatischer Hinsicht, sich als hauptsächlich von den Nordafrikanern Tertullian, Cyprian, Lactanz beeinflußt zu erkennen. Als formale Vorbilder dagegen kopiert er spätklassische Autoren und Dichter, namentlich den Apulejus (ca. 180) und seinen berühmten Zeitgenossen Claudianus (ca. 395), an deren phantasievolle allegorische Schilderungen sich mehrfach Anklänge bei ihm finden.[1]) Den von Lactanz unter dem Gesichtspunkt der „zwei Wege" beschriebenen Gegensatz zwischen christlichem Tugend- und heidnischem Lasterleben findet man in diesen beiden genialen Dichtungen als Kriegführung oder Kampf auf Leben und Tod geschildert. Der mittelalterlichen Tugend- und Lasterlehre ebensowohl, wie der kirchlichen Kunst sind in diesen allegorischen Schlachtenbildern des spanischen Dichters wichtige Motive und nachhaltig wirksame Vorbilder dargeboten worden.

In der Hamartigenia erscheint die Beschreibung des Kampfes wider die vom Satan geführte Schar der Laster eingefügt in die Darstellung der Folgen des Sündenfalles, die mit V. 215 des Gedichts anhebt. Das aus dem Paradies verstoßene sündige Menschengeschlecht wird heimgesucht von mannigfaltigen äußeren Plagen und zugleich innerlich angegriffen und berannt durch eine unheilvolle Schar von nicht weniger als 14 Leidenschaften oder Lastern, die der böse Dämon auf das wehrlos ihm preisgegebene Opfer loshetzt. Jähzorn und Aberglaube kämpfen an der Spitze dieser Schar innerer Feinde des menschlichen Seelenheils: Trüb-

[1]) Vgl. besonders Apulejus, Metamorph. X, 31; auch VI, 8. 9, sowie Claudian, De laudib. Stilichonis, II, 6 ff. und In Rufinum I, 30 ff. — Ebert, der (Gesch. d. christl.-lat. Lit. I, 277 f.) mit Recht auf diese heidnischen Parallelen aufmerksam macht, weist andererseits auf Tertullian und Cyprian als hauptsächlich in dogmatisch-ethischer Hinsicht von Prudentius befolgte Vorbilder hin, unterläßt dabei jedoch, zugleich die auch von Lactanzs Seite auf ihn ergangene Einwirkung hervorzuheben. — Wegen Ambrosius, als ebenfalls, wenigstens teilweise, in Betracht zu ziehendes Vorbild für den Dichter (besonders in Contr. Symmachum) s. Ebert, S. 266 f.

sinn (maeror), Zwietracht, Verschwendung, Blutdurst (sanguinis atra sitis), Trunksucht und Golddurst (vini sitis et sitis auri), ferner Scheelsucht (livor), Unzucht, Betrügerei, Mißgunst (obtrectatio), Dieberei. Den Beschluß der Reihe bildet eitler Ehrgeiz (ventosa ambitio). Als Hülfstruppen führt Satan außerdem noch sieben wilde Heidenvölker mit in den Kampf, jene sechs Kanaanitervölker nämlich, die im Buche Josua (Kap. 11, 3) genannt sind und zu deren Namen noch der der Gergesener (aus Jos. 7, 1) hinzugefügt erscheint.[1]) Eine spezielle Ausbeutung der sieben Völkernamen auf einzelne bestimmte Laster versucht der Dichter nicht. Er begnügt sich, wie seinerzeit Philo und Origenes (vgl. S. 50), mit allgemeinem Hinweis auf die Ähnlichkeit von Israels Kanaaniterkriegen mit dem Streit wider die dämonischen Mächte des sündig Bösen. Die Siebenzahl hat in seiner Schilderung nur sinnbildlichen Wert als Symbol der Vollzahl oder Unzahl der zu bekämpfenden feindlichen Potenzen — gleichwie bei der vorhergegangenen Nennung von zweimal sieben Lastern nicht so sehr die einzelnen Lasternamen als die gesamte Schar derselben — die doppelte böse Sieben!" — in Betracht kommt.

Anders verhält es sich mit dem in V. 21 ff. der Psychomachia beschriebenen Geisterkampfe zwischen den sieben Tugenden: Glaube, Keuschheit, Geduld, Demut, Nüchternheit, Werktätigkeit, Eintracht und den sie bekämpfenden Lastern: Götzendienerei, Unzucht, Jähzorn, Hoffart, Üppigkeit, Habgier, Zwietracht. Hier sind die einzelnen Namen für beide Reihen der Kämpfenden mit gutem Bedacht gewählt. Die mit der Fides anhebende, demnächst dann mehrere Arten der Enthaltsamkeit und Selbstbescheidung folgen lassende, endlich mit zwei Äußerungen christlicher Liebesgesinnung schließende Tugendreihe mag, sofern sie sieben Glieder umschließt, immerhin an die sieben Säulen des Salomonischen Weisheitstempels (womit der Dichter schließlich V. 825 sie ver-

---

[1]) Hamartig. v. 412 f. Nach Schilderung des an der Spitze der sieben Heidenvölker streitenden *Chananaeus* wird hier fortgefahren:

Ast alia de parte furens exercitus ardet
Regis *Amorrhaei*: tum millia *Gergesenorum*
Effundunt aciem toto volitantia campo:
Eminus hi feriunt, confligunt cominus illi.

Es folgten dann weiter die *Jebussiacae* turmae, der *Chettaeus*, die gens *Pherezaea*, zuletzt der rex *Evaeorum*.

gleicht) erinnern können — mit ihrer Namensfolge jedoch erinnert sie vielmehr an den petrinischen Tugendkranz (2. Petr. 1, 5 ff.). Und die ihr gegenübergestellte Lasterreihe erscheint zweifellos tertullianischen Mustern nachgebildet. Sie deckt sich zwar nicht mit jener mehr dem Dekalog konformierten Siebenzahl der Naeman-Allegorie (S. 70); aber gleich dieser hebt auch sie mit dem Götzendienst an als der Grundform alles sündigen Gegensatzes zum Glauben, und der Mutter aller Laster. In der hochpoetischen Weise, wie sowohl Fides und ihre sechs Gefährtinnen, als Idololatria samt den sechs folgenden Lastern hinsichtlich ihrer Kampfesweise geschildert, mit passenden Attributen ausgestattet und — teilweise wenigstens — als umgeben von mitstreitenden Dienerinnen und Gehilfinnen dargestellt werden,[1]) hat Prudentius vor allem für spätere Versuche zu künstlerischer Ausbeutung seines Thema wichtige Anregung gewährt (s. unten Kap. 10). In der christlich-poetischen Literatur reiht sich schon sein jüngerer Zeitgenosse **Orientius**, Bischof von Auch (ca. 430), als freier Nachbildner seiner warnenden Lasterseptenare ihm an. Bei ihm heißt die zu fliehende verderbliche Siebenzahl: lascivia, invidia, avaritia, vana laus, mendacitas, gula, ebrietas.[2]) Aber auch auf die wissenschaftliche Geistesarbeit späterer theologischer Darsteller der Tugendlehre ist des Prudentius Schilderung nicht ohne Einfluß geblieben; wie denn insbesondere sein Gedanke, den einzelnen Hauptformen sowohl der Tugend wie des Lasters dienendes Gefolge in Gestalt von „Töchtern" oder Begleiterinnen

---

[1]) So folgen der luxuria, die als trunkene Tänzerin mit üppigem Flitterputz und buhlerischen Blicken auf vierspännigem Wagen angefahren kommt, die Dienerinnen jocus, petulantia, pompa, voluptas, werden aber von der mit der Fahne des Kreuzes wider sie streitenden sobrietas zu Boden gestreckt. Der Haupttugend der humilitas helfen bei ihrem Kampfe gegen die auf wildem Roß einherstürmende superbia die Gefährtinnen: iustitia, honestas, ieiunium, pudor, simplicitas, spes; die letztgenannte reicht schließlich der siegreichen Demut das Schwert, womit diese die zu Fall gebrachte Hoffart enthauptet. Von nicht weniger als elf schlimmen Töchtern gefolgt zieht die avaritia ins Feld gegen die an der Spitze einer Schar christlicher Tugenden streitende operatio, wird aber von letzterer, der werktätigen Liebe überwältigt und erdrosselt u. s. f. Vgl. die genauere Analyse bei Ebert I, 272 ff.; auch Luthardt I, 205 f.

[2]) Orientii Commonitorium (in Martene und Durand, Thes. nov. anecdotor. t. IV) 17, 19. Vgl. Ebert I, 392 ff.

beizugeben, seit Gregor dem Großen, der ihn zuerst mit Ernst aufnahm, vielerlei Nachbildungen erfahren hat. Zur Erlangung einer dogmatischen Geltung war weder der Tugenden- noch der Laster-Septenar des spanischen Dichters schon geeignet; beide Namenreihen bedurften noch revidierender Umgestaltung hinsichtlich einzelner ihrer Glieder, bevor sie einem festgeschlossenen aretologischen System eingefügt werden konnten. Aber als ein weissagendes Vorspiel dessen, was die kirchliche Systematik später auf diesem Gebiete geschaffen, dürfen diese heptadischen Gebilde der Psychomachia immerhin eine nicht geringe Bedeutung beanspruchen.

Von den unmittelbaren Vorgängern Augustins mögen noch **Zeno** von Verona († ca. 380), sowie Hieronymus und Ambrosius hier genannt werden, der erstere wegen der eigenartigen Behandlung der paulinischen Tugendentrias (mit Voranstellung der spes vor fides und charitas), die eine seiner Homilien bietet,[1]) die beiden anderen als Repräsentanten einer gern auf klassische Muster zurückgehenden und besonders mit der Tugendenquadratur sich mehrfach beschäftigenden Lehrweise.

Bei **Hieronymus**, dem etwa 20 Jahre älteren Zeitgenossen Augustins, kann das öftere Zurückkommen auf die stoische Tugendenvierzahl, soweit es mit einiger Kritik vom christlichen Standpunkt verbunden auftritt,[2]) an Lactanz erinnern. Vorwiegend freilich ist es eine gewisse Anerkennung, ja Bewunderung des berühmten Quaternars, die er bei Erwähnung desselben zum Ausdruck bringt, indem er seine Verwendbarkeit im Dienste christlich-ethischer Terminologie ohne weiteres voraussetzt. Er trägt keine Bedenken, eine warme Empfehlung dieser vier Haupttugenden der Philosophen in seinen Abriß einer christlichen Pastoraltheologie für Nepotianus zu verflechten. „Willst du wissen,“ fragt er diesen seinen Schützling (Ep. 52, c. 13), „welchen Schmuck der Herr begehrt? Beweise Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit! In diese vier Himmelsgegenden schließe dich ein, dieses Viergespann bringe dich, als einen rechten Wagenlenker Christi, geraden Laufs zum Ziele hin! Es gibt

---

[1]) Zeno, Tract. 2 de spe, fide et charitate. Von der Hoffnung, als der Glorie des Glaubens, wird hier ausgegangen; mit der Liebe, als der Königin aller Tugenden, wird geschlossen. Vgl. Luthardt, I, 172.

[2]) Z. B. Ep. 25, 1, wo das stoische Dogma von der Gleichheit und Einheit aller Tugenden nicht gerade zustimmend erwähnt wird.

nichts Kostbareres als dieses Halsgeschmeide, nichts Glänzenderes als diesen Edelsteinschmuck, der dich von allen Seiten her ziert, umgibt und beschirmt" rc. Auf eine ähnliche Verherrlichung dieser Vierzahl läuft es hinaus, wenn er im Briefe an Fabiola die vier Seiten des Amtsschilds des Hohenpriesters auf sie deutet; desgleichen wenn er im Trostschreiben an den Schwiegersohn der frommen Paula Pammachius, diesen, samt seiner jüngst verstorbenen Gattin Paulina, seiner Schwägerin Eustochium und der genannten Schwiegermutter, als die vier Tugenden repräsentierend darstellt — nämlich den Pammachius als exemplarischen Inhaber von prudentia, die selige Paulina als ein Muster von temperantia, die im Jungfrauenstand verharrende Eustochium als Heldin christlicher fortitudo und die alles überwaltende Familienmutter Paula als ein Bild der justitia.[1]) Sogar die flache aristotelische Lehre von der Tugend als einem Maßhalten zwischen Gut und Schlecht wird gelegentlich von ihm, wenn nicht geradezu verteidigt, doch mild beurteilt und im ganzen beifällig zitiert.[2])

Einen nicht geringen Einfluß auf sein christlich-ethisches Lehrverfahren hat **Ambrosius** dem klassisch-philosophischen Dogma von den vier Haupttugenden (virtutes principales) verstattet.[3]) Aber ihn leitet bei seinen häufigen und angelegentlichen Bezugnahmen auf dasselbe nicht etwa nur ein rhetorisches Bedürfnis, wie solches bei Hieronymus fast in jedem Falle deutlich genug zutage tritt. Ambrosius strebt einer tieferen Auffassung des Gegenstands zu, ihm handelt es sich um Verchristlichung der Begriffe

[1]) Ep. 66 ad Pammachium, c. 3. Vgl. Ep. 64 ad Fabiolam, c. 21.

[2]) Ep. 108 ad Eustochium s. Epitaph. Paulae, c. 20 (col. 898 M. t. 22); vgl. Luthardt I, 182.

[3]) Des angegebenen Ausdrucks von principales bedient Ambr. sich regelmäßig. Wenn als Beleg für das Vorkommen des später hauptsächlich beliebt gewordenen Terminus von cardinales bei ihm die Stelle De sacramentis l. III, c. 2, 8 angeführt zu werden pflegt, so ist zu beachten einmal die nicht ganz gesicherte Echtheit dieser Schrift (über welchen Punkt Bardenhewer, Patrol.,[2] S. 384 f. zu vergleichen ist), sodann der Umstand, daß die genannte Stelle sich gar nicht auf die vier platonisch-stoischen Tugenden bezieht, sondern von den sieben dona Spiritus S. in Jes. 11, 2 handelt: Omnes quidem virtutes ad Spiritum pertinent, sed istae quasi cardinales sunt, quasi principales. Quid enim tam principale quam pietas? Quid tam principale quam cognitio Dei etc. etc. (s. M. t. 16, col. 434). Vgl. weiteres darüber unten, Kap. 6, bei Gregor dem Großen.

Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit. Nicht bloß äußerlich will er diese vier Grundformen des ciceronischen honestum in den kirchlichen Sprachgebrauch herübergenommen wissen, er strebt nach einer vertiefenden Erläuterung und Umbildung derselben gemäß biblischen Normen. Ciceros Offizienwerk ist's nicht allein, dem er die Motive zu dieser ihrer Bearbeitung entnimmt; auch beim jüdischen Philosophen Philo, dessen allegoristische Schriftbeweisführung für das Viertugendenschema er willkommen heißt, bleibt er nicht stehen. Er hat auch christliche Vorgänger auf dem betreffenden Lehrgebiete zu Rate gezogen; die auch sonst als theologische Vorbilder von ihm hochgehaltenen Kappadokier, insbesondere Basilius (vgl. Kap. 3, S. 51) haben bei Bearbeitung auch des hier in Rede stehenden Punkts ihm vorangeleuchtet. Von seinem auf biblische Läuterung und religiöse Vertiefung ausgehenden Verfahren bleibt keiner der vier Begriffe ausgeschlossen. Die Weisheit läßt er auch die Frömmigkeit mit umfassen, weil sie ja die Erforschung der Wahrheit, also vor allem die praktische Erkenntnis Gottes zum Ziele haben soll. Die Gerechtigkeit entbehrt bei ihm nicht ihrer geheimen Wurzel, der göttlichen Gnade und des Gedankens an die unsichtbare Welt; auch werden ihre mannigfachen Äußerungen vor allem an Akten der Nächstenliebe, der Menschlichkeit, des Wohlwollens ꝛc. exemplifiziert. Die Tapferkeit schildert er so, daß er sie als bedingt durch das Leben in Gott, als den Quell aller Kraft nachweist. Und der Mäßigkeit weist er dadurch eine höhere Bedeutung als die in der antiken Philosophie überlieferte zu, daß er sie durch die Begriffe der Demut, Bescheidenheit, Geduld ꝛc. erweitert und der spezifisch christlichen Lebensanschauung näher rückt. Kurz, die antiken Formeln werden unter seiner Hand durchweg modifiziert; den Rahmen der alten Moralphilosophie behält er bei, aber „er gießt neuen Geist in die alten Schläuche".[1]) Ganz besonders

---

[1]) Vgl. Förster. Ambrosius, Bischof von Mailand, Halle 1884, S. 181 f., sowie die ähnlichen Ausführungen bei Gaß, Gesch. d. christl. Eth. I, 164 ff.; auch Ebert, I, 150 f., sowie aus neuster Zeit besonders das gehaltvolle Werk von Raym. Thamin, Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV. siècle, Paris 1895 (namentlich in dem Abschnitt „Les deux traités Des devoirs", p. 189 ff. 237 ff.). Die weniger günstige Beurteilung des Werts der Ambrosianischen Tugendlehre, z. B. bei Wuttke, Sittenl.³ I, 120, sind nach diesen Darstellungen zu berichtigen.

läßt er dieses sein christlich reformierendes Streben bei Behandlung der Weisheit hervortreten, die er den übrigen Haupttugenden als oberste voranordnet. Er vergleicht sie da, wo er die Philonische Paradiesesallegorie für seine Tugendlehre verwertet, dem von Eden ausgehenden mächtigen Quellstrom der vier Flüsse Phison (= prudentia), Geon (= temperantia), Tigris (= fortitudo), Euphrates (= iustitia). Nicht nur darin, daß er die Tugendenvierzahl als etwas schon Paradiesisches, also göttlich Geoffenbartes darstellt, eignet er des Alexandriners Theorie sich an; auch dessen Herleitung der Viere aus dem Urquell des göttlichen Nus oder Logos macht er sich zu eigen,[1]) und diesen Urquell deutet er ohne weiteres neutestamentlich, nicht philonisch-jüdisch: als das in Jesu Mensch gewordene Wort Gottes,[2]) als den festen Grund aller Wahrheit, der da ist Christus.[3]) Auch über die enge Zusammengehörigkeit der vier Tugenden, die in der frommen Hingebung an Gott (pietas) ihr gemeinsames Fundament haben, äußert er sich auf treffende Art, und gediegener als die überlieferte stoische Lehrweise, an die er in formaler Hinsicht sich anschließt.[4]) Die allegoristische Kunst, deren er zur biblischen Begründung seiner hierher gehörigen Lehrsätze sich bedient, mag manches Willkürliche umschließen und überhaupt unsrem Geschmack nicht zusagen — weder mit jener Deutung der Paradiesesflüsse vermag der moderne wissenschaftliche Exeget sich zu befreunden, noch mit der anderwärts von ihm versuchten Verteilung der Tugenden auf die vier

---

[1]) De Paradiso c. 3 (col. 279 M.) und in Ps. 45 (s. fg. Anm.). S. das oben Kap. 2, S. 40 f. über die betr. Philonische Schilderung Bemerkte.

[2]) De Parad. l. c.: Fons . . . procedit ut irriget paradisum, h. e. quaedam diversarum fruteta virtutum, quarum sunt quatuor initia in quae Sapientia ista dividitur. Ähnlich In Ps. 45: Est et fluvius, qui de Edem exit et circuit universam terram, Verbum Dei, quo paradisus intelligibilis irrigatur.

[3]) De offic. I, 50, col. 251 M.: Haec virtutum genera constituerunt etiam hi, qui foris sunt (die heidnischen Philosophen), sed communitatis (i. e. iustitiae) superiorem ordinem quam sapientiae iudicaverunt, cum sapientia fundamentum sit, iustitia opus sit quod manere non potest, nisi fundamentum habeat. Fundamentum autem Christus est (vgl. 1. Kor. 3, 11).

[4]) De off. I, 27: pietas est fundamentum omnium virtutum; vgl. II, 1, 3; II, 24, sowie Luthardt I, 177; Förster, S. 182; auch Wuttke (S. 81, Anm. 2).

seit der Paradieseszeit verstrichenen Weltzeiten (1. von Abel bis Noah [= prudentia]; 2. von Abraham bis Jakob [= temperantia]; 3. von Mose bis Maleachi [= fortitudo]; 4. von Christus bis zur Gegenwart [= iustitia]), noch endlich mit der Zurückführung der Tugendenvierzahl auf die in 5. Mos. 10, 8 (bezw. 4. Mos. 4, 4 ff.) angedeuteten viererlei Dienstpflichten der Kinder Levi.[1]) Wer um dieser und ähnlicher Willkürlichkeiten willen dem vom Mailänder Bischof in seiner christlichen Nachbildung des Ciceronischen Offizienwerkes Geleisteten jeglichen Wert meint absprechen zu dürfen, der wird der geschichtlichen Bedeutung dieser Leistung nicht gerecht.[2]) Das Unternehmen einer Verchristlichung der Grundgedanken des antiken Tugendensystems war schon an und für sich ein Werk von eminenter geschichtlicher Bedeutung — zumal da es von einem Bischof der Kirche ausging, der vor seinem Eintritt in die kirchliche Laufbahn eine der obersten Macht- und Ehrenstellen des römischen Kaiserreichs eingenommen hatte und dessen bischöfliche Amtsgewalt kraftvoll genug dazu war, wiederholt gegenüber Personen des kaiserlichen Hofs, ja gegenüber einem der gewaltigsten Kaiser selbst auf erfolgreiche Weise zur Geltung gebracht zu werden. Nicht Kleriker allein, sondern auch Laien aller Klassen und Stände mußten dem, was ein solcher Mann über die Tugend lehrte, Interesse entgegen bringen. Gerade daß von ihm eine nicht speziell für Geistliche und Asketen, sondern für Christen aller

---

[1]) Kombination der vier Weltalter mit den vier Tugenden (z. Tl. auch nach Philonischem Muster): De Parad. c. 3, col. 282. Vergleichung der vierfachen Dienstpflicht der Leviten mit den vier Tugenden: De off. I, 50, col. 250: Et boni Levitae servaverunt mysterium fidei suae tegmine; et tu mediocre putas, quod est commissum tibi? Primum ut alta Dei videas, quod est *sapientiae*; deinde ut excubias pro populo deferas, quod est *iustitiae*; castra defendas tabernaculumque tuearis, quod est *fortitudinis*; te ipsum continentem ac sobrium praestes, quod est *temperantiae*.

[2]) Auch Wuttke, a. a. O., obschon im ganzen abfällig über das Werk urteilend, gesteht doch, was die darin gebotene Behandlung der virtt. principales betrifft, schließlich zu, Ambr. gebe diesen von Plato entnommenen Tugenden „eine viel höhere Bedeutung", und, indem er sie zu größerer Einheit in der Gottseligkeit und Liebe zusammenschließe und die Innerlichkeit des in Liebe sittlich handelnden Gemütes tiefer erfasse, „bekunde er trotz des Mangels wissenschaftlicher Durchführung den hohen Vorrang christlicher Sittenlehre vor der heidnischen". Vgl. sodann besonders Thamin, l. c., S. 250 ff.

Berufsklassen bestimmte Pflichten- und Tugendlehre hier geboten wurde und daß zur Umrahmung solchen Inhalts ein Werk des berühmten alten Römers, eine begeisterte philosophische Lobrede auf die bürgerlichen Tugenden der Antike, dienen mußte, hat der Ambrosianischen Arbeit das Ansehen und den Einfluß gesichert, womit sie bei der Mitwelt nicht allein, sondern mehr noch bei der Nachwelt sich betätigt hat.[1]) — Die Entwicklung der christlichen Tugendlehre der vier ersten Jahrhunderte schloß im griechischen Osten ab mit Leistungen, die fast ausschließlich nur Angehörigen des Mönchsstandes sowie mönchisch denkenden und lebenden Vertretern des Klerus Interesse gewähren und zur Lebensnorm dienen konnten. Was dagegen der bischöfliche Zeitgenosse des Evagrius und Nilus der Christenheit des Westens bot, wendete sich an einen viel weiter gezogenen Kreis und hat tatsächlich Eingreifenderes und Fruchtbringenderes zur Ausbildung der christlichen Begriffswelt nachfolgender Zeiten beigetragen als die in engherzigem Geiste entworfenen Schemata jener Mönchstheologen.

Allerdings ließ auch des Ambrosius Arbeit in Hinsicht auf vertiefende Ausgestaltung der zur Behandlung gelangten Begriffe und auf Zusammenfassung derselben zu einem System noch Wichtiges vermissen, was erst die Tätigkeit späterer Nachfolger zu ergänzen vermocht hat. Als der Nächste nach ihm ist sein an Geistesgröße ihn überragender geistlicher Sohn und Schüler Augustinus auf dem uns beschäftigenden Gebiete tätig gewesen.

---

[1]) Vgl. Gaß I, 167 f.: Wir vernehmen hier die Rede eines wohlerzogenen und klassisch gebildeten Römers, der mit völliger Zuversicht in das Charakterbild christlicher und bischöflicher Tugenden eingetreten ist, ohne sich darum seiner Heimat zu schämen. Für sich und andere fordert er den ganzen Inhalt des christlichen Prinzips, aber er will auch nichts verloren gehen lassen, was der antike Standpunkt Achtungswertes überliefert hat. . . Für einen Mann von kräftiger Gesinnung, der dem Kaiser nicht weniger wie dem Klerus und der Gemeinde Achtung abnötigte, hatten Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit einen guten Klang; die Temperanz aber ließ sich am leichtesten genehmigen, da sie für sich keinen Inhalt hatte als den der Maßhaltung. Willkürlichkeiten und Fehlgriffe konnten bei dieser Übertragung nicht ausbleiben, aber die Wichtigkeit des ganzen Schrittes der Wiederaufnahme heben sie nicht auf" u. s. f.

5. Augustinus und seine nächsten Nachfolger.

Von Ambrosius war die Vierheit der Haupttugenden zwar in christlichem Geiste aufzufassen und fürs christlich-sittliche Bedürfnis zu verwerten gesucht worden, aber seine Behandlung des platonisch-stoischen Dogma blieb noch zu sehr beim Äußeren desselben stehen. Die einzelnen vier Teile der virtus quadripartita interessierten ihn mehr als die ihnen gemeinsame Grundgesinnung und Lebensrichtung; dem vierfach geteilten Unterlaufe des Edenstromes blieb seine Betrachtung immer hauptsächlich zugewendet — mehr als dem einheitlichen Urquell himmlischer Abkunft. Er kam von jener Betrachtungsweise der Alten, welche die einzelnen Akte und Erscheinungen des sittlichen Lebensgebietes isoliert ins Auge faßt, noch nicht genügend los; seinem Zurückgehen auf die Eine sittliche Grundkraft, die er allerdings als solche erkannt hatte, fehlte noch die nötige Energie und Konsequenz. Was der durch einseitige Hingebung an seine altrömischen Vorbilder sowie an unfruchtbare alttestamentliche Bilder gebundene Meister nur unvollkommen geleistet hatte, das hat sein überwiegend an die Muster und Normen des Neuen Testaments sich haltender Jünger mit viel beträchtlicherem Erfolge geleistet. Jener war zu sehr noch unter dem Einflusse Platos, Ciceros, Philos verblieben; diesem, der in Pauli Fußstapfen wandelte, gelang ein tieferes Eindringen und kräftigeres Vordringen.

Augustin führt alle menschliche Tugendforderung und Tugenderweisung auf das Grundgebot der Liebe zu Gott zurück. Und zwar dies nicht erst unter Einwirkung des pelagianischen Lehrgegensatzes, sondern schon in Schriften, die der Anfangszeit seiner christlichen Entwicklung angehören. Bereits in dem im Jahre 388 (zwei Jahre nach seiner Bekehrung) verfaßten Werke „Von der Sittlichkeit der katholischen Kirche und der Manichäer" erklärt er: Quodsi virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino virtutem esse affirmaverim nisi summum amorem Dei; namqe illud quod quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Diesen varius affectus amoris beschreibt er dann des näheren, indem er jede der vier Haupttugenden auf Liebe als ihre Grundkraft zurückzuführen sucht: die Enthaltsamkeit, sofern dieselbe sich ganz nur an den geliebten Gegenstand hingebe, die Tapferkeit,

sofern sie um des Geliebten willen gern alles erdulde, die Gerechtigkeit, sofern sie ihr ganzes Walten dem Dienste des Geliebten anpasse, die Klugheit, sofern sie das ihre Liebeserweisungen Fördernde sorgfältig von den Hindernissen desselben unterscheide und davon losmache.[1]) Die Einzelheiten dieses Versuchs einer einheitlichen Erklärung der klassischen Tugenden aus dem Grundprinzip der Liebe mögen mancher Beanstandung unterliegen, dem Grundgedanken jedoch wird zuzustimmen sein, so gewiß als wahre Enthaltsamkeit, wahre Tapferkeit, wahre Gerechtigkeit 2c. anders nicht, denn als Wirkungen der Einen Grundkraft echter Liebe um Gottes willen erwachsen können. Denn, wie Aug. weiter unten in derselben Schrift ausführt: „Gott ist des Menschen höchstes Gut; gutes (gottgemäßes) Leben ist also Liebe zu Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt, und von Gott kommt es, wenn solche Liebe unverfälscht und ungeschwächt bewahret wird — was Sache der Enthaltsamkeit ist; kommt es ferner, daß nichts Widerwärtiges sie zu zerstören vermag — worin die Tapferkeit besteht; sodann daß sie keinem anderen Dienste leistet — was Sache der Gerechtigkeit ist; endlich, daß sie wachsam dem Sicheinschleichen jeglichen Trugs und Schadens vorbeuge — worin das Wesen der Klugheit besteht. So ist es also Eine vollkommene Grundkraft (una perfectio), die dem Menschen den Besitz und Genuß der Wahrheit verschafft.“[2]) Auch in der wenig später (um 395) verfaßten Schrift „Vom freien Willen“, und noch anderwärts, wo er dasselbe Thema berührt,[3]) gelangt eben dieser Gedanke zum Ausdruck, daß aus der Gottesliebe jegliche menschliche Tugend entspringe und ihre rechte Kraft gewinne. Alle Tugend, die diesen Namen

---

[1]) De morib. eccl. I, 15 . . . Itaque illas quatuor virtutes — — sic etiam definire non dubitem, ut *temperantia* sit amor integrum se praebens ei quod amatur, *fortitudo* amor facile tolerans omnia propter quod amatur, *iustitia* amor soli amato serviens et propterea recte dominans, *prudentia* amor, ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens.

[2]) Haec est hominis una perfectio, qua sola impetrat, ut veritatis sinceritate perfruatur (De morib. I, 24 f.). Vgl. Matth. 19, 19; Luk. 10, 26 f.

[3]) De lib. arbitr. I, 13; auch De diversis quaestt. 83, qu. 61 — an welchen Stellen nicht die temperantia (wie oben beide Male), sondern die prudentia an die Spitze der vier Tugenden gestellt erscheint.

wirklich verdient, gilt ihm als von Oben kommend, als Gottesgabe, als Geschenk der göttlichen Gnade für „die durchs Tränental Wandernden“ (Ps. 84, 7), als ein Teil oder Akt des Heilsguts, „das Gott in uns und ohne uns wirkt.“[1]) Kurz, Tugend ist etwas nicht sowohl Menschliches als vielmehr Göttliches. Tugend ist in Wahrheit nichts anderes als „der geordnete Gang der Liebe“ (ordo amoris).[2])

Es lag nahe genug, für diese Auffassung der Liebe als des Grunds und Quells aller Tugenderweisung auch den paulinischen Ternar geltend zu machen, der die Liebe als das Höchste im Christenleben preist. Augustin tut dies auch zu wiederholten Malen; neben der klassischen virtus quadripartita spielt der Dreiklang Glaube, Hoffnung, Liebe in den ethischen Partien seiner Schriften eine wichtige Rolle. Er läßt das erstere Schema nicht in dem Maße einseitig vorwalten, wie dies bei Ambrosius der Fall ist, sondern ähnlich wie von den Früheren der alexandrinische Clemens dies getan (vgl. S. 47), nimmt er auf die apostolische Formel ungefähr ebenso oft wie auf die antik-philosophische Bezug.[3]) Aber in eine engere organische Verbindung bringt er die beiden Gruppen nicht miteinander, ja er behandelt sie nicht einmal als homogene Bildungen, die, weil das Moment der Liebe ihnen gemein, etwa in ein konstantes Verwandtschaftsverhältnis zu setzen wären. Kombinationen der Art, wie sie bald nach ihm in seiner Schule hie und da versucht wurden (s. unten bei Pomerius, dann bei Isidorus) ist er noch fern geblieben; er hat weder Aufpfropfung des einen Schema auf den Stamm des anderen, noch addierende Zusammenfassung beider zu Einer Gruppe versucht. — Nicht einmal als „Tugenden“ bezeichnet er die fides, spes und caritas, geschweige daß er den (erst viel später üblich gewordenen) Namen „theologische“ Tugenden für sie gebrauchte.

———

[1]) In Ps. 83, 11. Vgl. De lib. arb. I, 2: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, sowie De civ. Dei IV, 21: Virtus — — Dei donum est; auch ib. XIX, 25.

[2]) De Civ. Dei XV, 22: Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis: „ordo est amoris“ (mit freilich sehr mangelhafter Begründung durch die mystisch gedeuteten Worte der Braut im Hohenlied: *„Ordinate in me caritatem,“* Cant. 2, 4).

[3]) Hauptstellen sind: De doctr. chr. I, 37; III, 10; De Civ. Dei XV, 26; Enchir. 117 (vgl. unten).

Auch da, wo er von dem engen genetischen Zusammenhange zwischen den Dreien, ihrem gemeinsamen Ursprung in Gott handelt, in Kap. 8 seines „Handbüchleins an Laurentius", nennt er sie nicht Tugenden. Er koordiniert sie überhaupt nicht in der Weise, wie er die klassischen vier Tugenden einander koordiniert. Statt eines mechanischen Nebeneinanders ist das Verhältnis, in das er sie zueinander setzt, ein mystisches Ineinander, ein wechselseitiges Auseinanderhervorgehen, zuerst des Glaubens aus der keimartigen Liebe zu Gott, dann der Hoffnung und der Liebe aus dem voll entfalteten Glauben. Es ist nicht eine Tugendentrias, sondern eine Dreiheit von Grundbestandteilen der christlichen Glaubenslehre, also ein dogmatisches Schema, was in dem Enchiridion vorgeführt wird. Dem Glauben aber, als der alles tragenden Basis des Lehrganzen, ist weitaus der breiteste Raum zugewiesen; seine Darstellung, trinitarisch gegliedert nach dem Schema des Apostolikums, füllt die Kapitel 9—113 des Büchleins, während der dann folgenden, nach der Siebenzahl der Vaterunser-Bitten eingeteilten Hoffnungslehre nur drei weitere Abschnitte und der den Beschluß bildenden Liebeslehre die fünf Schlußkapitel (117—121) zugewiesen sind. Auch diese Verwendung des paulinischen Ternars im Dienste einer nicht moraltheologischen, sondern dogmatischen Konstruktion, in welcher des Menschen Tun weit zurücktritt hinter das, was Gott zu seinem Heile tut, gibt Augustin als Vertreter einer überwiegend biblisch, nicht klassisch normierten Lebensrichtung und Lehrweise zu erkennen.

Eben diese überwiegende Biblizität seines Denkens und Lehrens betätigt er auch da, wo er vom sündigen Gegensatze zum menschlichen Tugendleben zu handeln hat. In seiner Hamartologie macht er sich mit der stoischen Vierzahl der Leidenschaften und Untugenden ebenso wenig zu schaffen, wie mit dem aus dieser Wurzel erwachsenen Oktonar des orientalischen Mönchtums. Nicht auf Betrachtung der *vielerlei* Formen sittlicher Entartung ist sein Streben in erster Linie gerichtet, sondern auf Zurückverfolgung derselben bis zu ihrer ursprünglichen *Einheit*, auf den Nachweis des unheimlichen inneren Keims und Quells, dem alles Böse entspringt. Deshalb genügt ihm, wo er der Aufgabe einer Klassifikation der verschiedenen Erscheinungsformen dieses sittlich Bösen näher zu treten hat, *das allereinfachste biblische Schema*. Die johanneische Trias „Augenlust, Fleischeslust,

Hoffart" (1. Joh. 2, 16) — entweder so wiedergegeben, oder mit etwelcher Umstellung ihrer Glieder — leistet ihm alles, was er in dieser Hinsicht bedarf. Gelegentlich führt er alle Arten von Sünde auf eine einzige Urwurzel zurück, wie in Buch XII seines „Gottesstaats" (Kap. 6), wo er den Spruch des Siraciden von der „Hoffart als dem Anfang aller Sünde" sich aneignet,[1]) oder wie im letzten Buch derselben Schrift, wo er (Kap. 22) den perversus amor, die „verkehrte Selbstliebe" als die Wurzel all der schlimmen Gelüste und Schandtaten bezeichnet, die er hier in einem der längsten aller Lasterkataloge — mehr als vierzig an der Zahl — namhaft macht.[2]) Aber gewöhnlich kennzeichnet er die Ursünde unsres Geschlechts als beides in sich schließend, den falschen Zug nach unten und den falschen Zug nach oben, und an mehreren hervorragend wichtigen Stellen gestaltet diese Doppelheit sich ihm zu jener unheilvollen Dreiheit des Apostels (1. Joh. l. c.). Er setzt diese drei Grundsünden etwa zum dreimaligen Versuchtwerden des Herrn in der Wüste Matth. 4, 1—11 in Beziehung; oder er zitiert sie mit der Fleischeslust an erster und der Hoffart an letzter Stelle, oder mit Setzung der superbia in die Mitte zwischen beide Arten böser Lust.[3]) Oder er hebt an mit Namhaftmachung einer Mannigfaltigkeit sündiger Verirrungen, die er dann auf die genannten Drei als ihre bittere Wurzel zurückführt. Die letzte dieser Ausführungen, enthalten in Buch III der Konfessionen (Kap. 8), ist von besonderem Interesse, denn sie hält bei Aufzählung der mehrerlei sündigen Regungen annähernd die Reihenfolge der mittleren und letzten Verbote des Dekalogs ein, und hebt dann noch ausdrücklich hervor, daß es „des höchsten Gottes zehnsaitiger Psalter, die heilige Drei und Sieben" sei,

---

[1]) De Civ. Dei XII, 6: . . . et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur? *Initium* quippe *omnis peccati superbia* (Eccl. X, 15) etc.

[2]) Ebend. XXII, 22: Verum haec . . . (die soeben aufgezählten 45 Arten von Sünden) hominum sunt malorum, ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adae nascitur (vgl. Gen. 8, 21).

[3]) De vera rel. 38, 70 werden die Grundsünden voluptas, curiositas (Augenlust), superbia durch Beziehung auf die erste, die zweite und dritte Versuchung des Herrn nach Matthäus erläutert. In Conf. X, 30, 41 erscheint die superbia in die Mitte zwischen concupiscentia carnis und conc. oculorum genommen. In Ps. 8 (v. fin.) lautet die Trias: voluptas carnis, superbia, curiositas.

gegen welche durch jene Sünden gefrevelt werde.[1]) Augustin gibt hier seiner Vorliebe zu zahlensymbolischem Spiel insoweit Raum, als er an die zwei Tafeln des göttlichen Gesetzes und damit zugleich an jene Sündenreihe erinnert, die Tertullian gelegentlich einer Anspielung ähnlicher Art als „Kapitaldelikte" bezeichnete (oben S. 70). Von speziellerer Ausbeutung des Thema von siebenerlei oder eventuell noch mehrerlei Hauptübertretungen des göttlichen Gesetzes nimmt Augustin hier, wie auch sonst ähnlichen Falles, Abstand. Es ist ihm weniger um die einzelnen Sündenakte und -arten zu tun als um die tiefliegende Wurzel des sündig Bösen.

Mit einem bestimmt formulierten, auf die Zahl Sieben festgelegten Todsündendogma hat auch Augustin, obschon Kenner und gelegentlicher Benutzer des Ausdrucks peccatum mortiferum,[2]) die kirchliche Überlieferung noch nicht beschenkt, sowenig als seine Vorgänger Tertullian und Cyprian dies getan (S. 69. 72). Weder ihren Hauptsünden- noch ihren Haupttugenden-Septenar hat die abendländische Kirche Augustin zu danken. Immerhin ist von ihm auf die Bildung dieser beiden Lehrformen in vorbereitender Weise hingewirkt worden. Namentlich hat seine Vorliebe für die Auffindung mystischer Siebenzahlen in der Schrift und heiligen Geschichte die dahin abzielenden Bestrebungen der Späteren fördernd beeinflußt. Jene in Buch III, 8 der Konfessionen gegebene Deutung des „zehnsaitigen Psalters" auf die dreiteilige und die siebenteilige Gesetzestafel verdankt, wie aus einer Bemerkung in seinen Quaestiones in Exod. (Kap. 7) erhellt, dem Wunsche, in der Gebotsgruppe der ersten Tafel die göttliche Trinität angedeutet zu finden (quoniam Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare etc.) ihren Ursprung. Ihr stehen noch

---

[1]) Conf. III, 8, 16: Item in facinoribus, ubi libido est *nocendi* sive per contumeliam sive per iniuriam, et utrumque vel *ulciscendi* causa, sicut inimico inimicus, vel *adipiscendi* alicuius extra commodi, vel *evitandi mali* — —, vel *invidendo* — —, vel sola *voluptate alieni mali*, sicut spectatores gladiatorum aut irrisores aut illusores quorumlibet: haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant principandi et spectandi et sentiendi libidine (1. Joh. 2, 16) . . . et vivitur male adversus tria et septem, psalterium decem chordarum, decalogum tuum.

[2]) S. die Praefat. zum Brief an die Römer im Speculum (p. 199 ed. Weyrich): Quidam tria tantum putant esse peccata mortifera: idololatriam, homicidium et fornicationem. Vgl. Enchirid. c. 45, sowie c. 77 (malum mortiferum).

mehrere Parallelen zur Seite.[1]) Wegen der von Augustin in die kirchliche Geschichts- und Weltansicht eingeführten heptadischen Bildungen braucht hier nur an seine Theorie der sieben Weltepochen im „Gottesstaat" und in De catechizandis rudibus erinnert zu werden.[2])

Das eigentliche Verdienst Augustins um die Entwicklung der christlichen Sittenlehre liegt nicht auf dem Gebiete der hier berührten Einzelbeiträge zur Aretologie und zur Hamartologie, sondern auf dem der vertiefenden Ausbildung der ethischen Grundprinzipien. Kräftiger als jeder seiner Vorgänger hat er den Ruf zum Betreten des Wegs der Liebe, der da köstlicher ist denn alle anderen, ertönen lassen. Aus dem zerstreuenden Vielerlei und Allerlei heidnisch-philosophischer Morallehren führt er ein in die Erkenntnis des Einen, das not tut. Vom schwankenden Boden menschlicher Satzungen und irdischer Vorbilder hinweg ladet er ein zum festen Anschluß an das in Jesu Christo persönlich erschienene Leben aus Gott und in Gott. Was er an Beiträgen zur Fortbildung des christlichen Tugendbegriffs geboten hat, gehört wesentlich mit zu dem Schatze reinerer Heilserkenntnis, zu welchem unsere Reformatoren die Christenheit nach vielhundertjähriger Verirrung wieder zurückführen konnten und aus welchem ihnen und ihren Nachfolgern der Antrieb zu noch vollkommnerer und festerer Erfassung der evangelischen Wahrheit erwachsen ist.

Wenn in diesen Leistungen Augustins ein Fortschritt in der Richtung auf evangelische Wahrheitserkenntnis, also ein antipelagianisches Moment, erblickt werden darf, so gilt das nicht gleicherweise von der Lehrart seiner nächsten Nachfolger. Schon **Johannes Cassianus** rückt von seinem Standpunkte wieder ab, in der Richtung auf die mehr stoisch-asketisch, also weniger evangelisch geartete Tugendlehre des Pelagianismus. Seine Verdienste um unser Gebiet, wenn man von solchen reden darf, gelten nicht

---

[1]) S. besonders den Serm. IX de decem chordis, c. 5—7 (t. 38 M., col. 75 ff.). Ferner in Ps. 32, 2: In decem praeceptis habes psalterium. Perfecta res est. Habes ibi dilectionem Dei in tribus et dilectionem proximi in septem etc. Ähnlich in Ps. 91, 4: Decachordum psalterium significat decem praecepta legis, und in Ps. 144, 9. Vgl. überhaupt Geffken, Die verschiedene Einteilung des Dekalogs, S. 22.

[2]) De civ. Dei XI, 30. 31; De catech. rud. c. 22.

der Lehre vom Prinzip oder vom System tugendhafter Grundsätze und Handlungen,[1]) sondern der Lasterpathologie. Er hat den Lehrtropus von den acht Hauptlastern, den er bei den Mönchsvätern des Ostens kennen und bewundern gelernt, von dort in die ethisch-asketische Literatur des Abendlands verpflanzt und damit einen beträchtlichen Einfluß auf die Entwicklung des lateinischen Mönchtums und Klerus geübt. „In beiden klassischen Handbüchern des Klosterlebens, die man ihm verdankt, seinen Instituta Coenobiorum und seinen Collationes Patrum, spielt das genannte Lehrstück eine stark hervortretende Rolle. Der doppelte Schlachtruf zum Kampf wider diese gefährlichen Feinde der Asketentugend, den er ertönen läßt, hat in den Herzen von Tausenden und Abertausenden geistlicher Streiter seinen Widerhall gefunden. Zur einheitlichen Disziplinierung der abendländischen Mönchsscharen gemäß stoisch-asketischer Regel hat er nicht wenig beigetragen."[2])

Die Reihenfolge, in welcher Cassian die acht bösen Lastergedanken beide Male, in seiner fünften Collatio (wo er die auf sie bezügliche Lehre einem unterägyptischen Abte Namens Serapion in den Mund legt, vgl. oben S. 62) und in den acht letzten Büchern seines Institutionenwerks (l. V—XII) vorführt, ist die, welche Nilus Sinaïta bei Behandlung desselben Themas zumeist vertritt. Der Trübsinn (tristitia) geht dem Jähzorn (ira) voraus, in allem übrigen deckt sich das Schema mit dem evagrianischen. Die Ausführungen über die einzelnen pathologischen Phänomene und die sie betreffenden therapeutischen Ratschläge umschließen manches Originelle; sie geben in ihrem Urheber einen den beiden griechischen Zeitgenossen, Evagrius wie Nilus, zum mindesten ebenbürtigen, ja in Hinsicht auf schriftstellerische Eleganz überlegenen Rivalen zu erkennen. Die ausführlichere Behandlung des

---

[1]) Theoretische Erörterungen über das Wesen der christlichen Tugend oder Darlegungen von deren Grundvoraussetzungen im Gegensatze zu heidnischer Moralphilosophie begegnen bei ihm nur selten. Eine Hauptstelle ist Inst. coen. IV, 39—43: die Beschreibung des zur asketischen Vollkommenheit führenden Wegs, der mit Gottesfurcht, Sündenbereuung und Demut anhebt und mit völliger Liebe abschließt. Mit dem Schema der Kardinaltugenden gibt er sich nicht ab. Auch von Glaube, Hoffnung und Liebe handelt er selten, und niemals in der tiefen, echt erbaulichen Weise eines Augustinus.

[2]) „Sieben Hauptsünden," S. 35. Vgl. überhaupt daselbst S. 34—40.

Gegenstands in B. V—XII der „Klostersatzungen“ glänzt namentlich durch üppig reiche Ausstattung des Lehrstoffes mit biblischen Exempeln teils warnender Art, was den Kampf wider die drohenden Versuchungen angeht, teils vorbildlich bedeutsamer und zum Obsiegen über die schlimmen Feinde anspornender Art. Gegenüber dem Dämon der Unkeuschheit wird auf die prophetischen Keuschheitsvorbilder Elias, Jeremias, Daniel und Johannes den Täufer hingewiesen (B. VI). Beim Geiz wird an die im Verhalten des Gehasi, des Judas Ischariot und des Ananias und der Sapphira vorgebildeten drei Arten dieses Lasters erinnert (B. VII). Den Ratschlägen wider die Eitelkeit (cenodoxia, vana gloria) sind Hinweise auf die warnenden Exempel in den Geschichten der Könige Hiskia und Usia eingeflochten (B. XI). Und vor dem Stolz, dieser „wütendsten und alle früheren an Wildheit übertreffende Bestie“, wird gewarnt mit dem Hinweis auf Lucifers Sturz aus der Reihe der Erzengel in die Hölle und mehrere ähnliche biblische Beispiele (B. XII). — Die demselben Thema in der V. Collatio gewidmete Darlegung unterscheidet sich von der in dem Werk über die Klostereinrichtungen einerseits durch gedrängtere Fassung, andrerseits durch ein eigentümliches Gruppierungsverfahren, bestehend in paarweiser Zusammenordnung der acht Laster, so daß eine Vierzahl von Doppellastern zur Sprache kommt: 1. Eßlust und Unzucht (das im Bauch seinen Sitz habende böse Zwillingspaar, das nur durch strenge continentia corporalis sich bekämpfen lasse); 2. Geiz und Zorn; 3. Trübsinn und Faulheit; 4. Eitelkeit und Hoffart. Biblische Exemplifizierung findet in eingeschränkterem Maße auch hier statt. Zum ersten und zu den beiden letzten der beschriebenen Lastergedanken, also zur gastrimargia, cenodoxia und superbia werden die drei Versuchungen Christi (nach der Reihenfolge in Matth. 4) als Parallelen angeführt.[1]) Und die ganze Reihe der acht Laster wird durch den typisch-allegorischen Hinweis auf die sieben Heidenvölker in Deut. 7, 1, zu welchen das der Ägypter noch ergänzend hinzugefügt wird, erläutert und damit eine interessante Parallele einerseits zu Nilus' ähnlicher Anspielung auf den Kampf mit Amalek (s. o. S. 65), andrerseits zur Schilderung

---

[1]) Eine ähnliche moralisch-allegorische Verwendung der evangelischen Versuchungsgeschichte also, wie jene bei Augustin De vera rel. 30, 70 (s. S. 87, Nr. 3).

in Prudentius' Hamartigenie (S. 75) gegeben. Eine Art biblischer Begründung für die Achtlastertheorie wird so in der Tat geboten — gewaltsam genug nach unsrem Geschmacksurteil,[1]) aber der damaligen Denk- und Lehrweise mönchisch-asketischer Leser gewiß zusagend und deshalb in dauerndem Ansehen verblieben und in der Folgezeit vielfach nachgeahmt. Was Cassian so, als Vertreter einer orientalisch-mönchischen Überlieferung, zugunsten des Dogmas von der Laster-Ogdoas ausführt, bewegt sich nicht in den Bahnen augustinischer Lehrweise. Etwas näher verwandt dieser letzteren könnte seine Aufzählung der siebenerlei leichteren oder läßlichen Sünden erscheinen, die er einmal (Coll. XXII, 13) im Gegensatz zur „Sünde zum Tod" (1. Joh. 5, 16) sowie in Anlehnung an die Stelle Spr. Sal. 24, 16 statuiert. Doch ist auch hier der Anklang an Augustin nur ein äußerlicher und scheinbarer, denn mit dessen öfterer Bezugnahme auf den siebenteiligen Inhalt der zweiten Dekalogtafel (s. S. 88 f.) haben die „septem lapsuum genera, in quibus vir sanctus, licet nonnunquam cadat, tamen iustus esse non desinit" (vgl. Spr. l. c.) nichts zu tun. Sie entsprechen sachlich dem, was Tertullian delicta quotidianae incursionis nannte (S. 69), decken sich aber im einzelnen auch nicht mit den von diesem zur Erläuterung des genannten Begriffs beigebrachten Beispielen.[2]) Die Berührung bleibt also wesentlich beschränkt auf die dort wie hier, bei den Nordafrikanern und bei

---

[1]) Auf die Frage: warum doch Mose bei jener Nennung der sieben Kanaanitervölker die Ägypter unerwähnt lasse?, wird die Antwort erteilt: Ägypten war Israels mächtigster Feind, der sich nicht, wie jene sieben anderen, völlig besiegen und vertilgen ließ; so verhält es sich auch mit Ägyptens Gegenbild, der die Reihe der menschlichen Hauptlaster eröffnenden gastrimargia! Die Eßsucht können wir, solange wir im Leibe weilen, niemals ganz ertöten, denn essen müsse der Mensch, um zu leben! Dagegen sei es um so nötiger, die sieben übrigen (luxuria, avaritia, ira etc.) mit aller Macht zu bekämpfen und auszurotten (Coll. V, c. 16 ff.). — Mit noch subtilerem Scharfsinn wird weiterhin (Kap. 22) der Einwurf, weshalb die Feinde des Gottesvolks 1. Mos. 15, 20 statt als Siebenzahl vielmehr als eine Zehnzahl heidnischer Völker beschrieben seien, dadurch abgefertigt: jene Verheißung Gottes an Abraham (Gen. 15) beziehe sich auf alle zehn Sünden, die der Dekalog verbietet, nicht bloß in der Hauptsache auf Sünden wider die zweite Tafel!

[2]) Bei Tertullian de pud. 19 werden als Fälle eines verzeihlichen Sündigens (also als Gegensatz zu den peccata graviora et exitiosa, S. 69) angeführt: irasci inique et ultra solis occasum; manum immittere; facile

dem Massilienser zur Verwendung gelangte Siebenzahl (vgl. unten Kap. 6). An Geistestiefe und evangelischem Glaubensernst steht Cassian doch hinter jenen beiden, jedenfalls hinter Augustin sehr wesentlich zurück. Mag er heptadische oder ogdoadische Formeln zur Einkleidung seiner Lehrsätze und Paränesen verwenden: es geschieht dies im Dienste einer asketisch mechanisierenden, bei Betrachtung des sündig Bösen immer nur aufs Einzelne und Äußerliche gerichteten Lebensansicht, die in eben dem Maße wie sie vom Standpunkt des entschiedenen Augustinismus abrückt, den Niederungen pelagianischer Denk- und Lehrweise sich nähert.

Strenger augustinisch geartet ist die Tugendlehre des arelatensischen Rhetors und Theologen **Julianus Pomerius** (ca. 480), dessen unter den Werken des Aquitaniers Prosper überlieferte Pastoraltheologie eine vom Geiste Augustins durchwehte Darstellung vom „beschaulichen Leben" des Christen bietet.[1]) Der dritte Teil dieses Werks, betitelt De vitiis et virtutibus, geht aus von einer allgemein gehaltenen Schilderung des Gegensatzes zwischen Sündenleben und Tugendleben. Als Wurzel des ersteren stellt er in engem Anschluß an Augustin die mit böser Lust und mit Neid verbundene Hoffart (superbia) dar; dieser dreifachen Grundsünde (vgl. 1. Joh. 2, 16) stellt er als die beiden eng miteinander verbundenen Grundlagen des Tugendlebens die Furcht vor der ewigen Strafe, sowie die Liebe zu Gott und dem Nächsten gegenüber (Kap. 1—17). Hieran reiht er eine eingehende Betrachtung der Haupttugenden (virtutes principales), die er echt augustinisch auf Gott als „Ursitz und Urquell aller Kräfte" (Deus — — qui est omnium virtutum proprietas et origo) zurückführt und demgemäß als Gottesgaben (dona Dei) bezeichnet, ja deren Vorhandensein bei Gottlosen er in einer an Augustin (Civ. Dei XIX, 25) erinnernden Weise verneint. Er hebt an mit der temperantia als der mäßigenden Beherrscherin des Sinnenlebens (Kap. 19), läßt dann die fortitudo, die Bändigerin der Leidenschaften folgen (Kap. 20), dann die justitia, bei deren

---

maledicere; temere iurare; fidem pacti destruere; aut verecundia aut necessitate mentiri. Cassian dagegen (Coll. XXII, 13, p. 632 Petsch.) nennt als siebenerlei leichtere Sünden: peccata cogitationis, ignorantiae, oblivionis, sermonis otiosi, haesitationis in fide, titillationis cenodoxiae, necessitatis naturae.

[1]) Jul. Pomerii de vita contemplativa l. III (M. t. 59, col. 415 – 520).

Schilderung er am ausführlichsten verweilt (Kap. 21—26). Als ihre Grundlage nennt er den Glauben, „dem keine guten Werke vorhergehen und aus dem doch alle guten Werke hervorgehen," der uns von allen Sünden rein macht, unsere Herzen erleuchtet, uns mit Gott versöhnt und mit allen unsren Naturgenossen verbrüdert (consociat), uns die Hoffnung auf das künftige Heil einflößt, die Kräfte der Heiligung in uns stärkt und uns in ihrem Besitze befestigt.[1]) Erst an vierter Stelle wird die prudentia betrachtet als die den drei Tugenden des tätigen Lebens gegenüberstehende Tugend des intellektuellen Lebens, die die Vernunft oder das höhere Geistesleben erleuchtet und mit der Weisheit untrennbar verbunden ist (Kap. 27—30). Im Anschluß an jede der vier Haupttugenden wird, aber verhältnismäßig nur kurz und summarisch, auch von den ihnen jeweilig entgegenstehenden Untugenden gehandelt. Einigermaßen eingehend geschieht dies nur in dem die Gerechtigkeit betreffenden Abschnitt, wo bei den zwei Arten der iniustitia (der direkten Beleidigung des Nächsten und der Unterlassung des schützenden Eintretens für denselben, Kap. 23) verweilt wird. — Anhangsweise spricht der Traktat sich noch über die vier Affektionen (timor, dolor, cupiditas, gaudium) aus. Ihre an sich böse Natur wird, gegenüber den Philosophen der Stoa, verneint, weil ja auch bei den heiligen Aposteln und Propheten derartige Gemütsbewegungen vorhanden gewesen. Nicht deren Besitz also, sondern nur ihr Mißbrauch sei sündig (non ergo has affectiones habendo, sed eis male utendo delinquimus). Freilich werde einst im seligen Jenseits von diesen Affekten nichts mehr vorhanden sein, wohl aber noch die vier Haupttugenden, und zwar sie ohne Kampf mit entgegenstehenden Sünden und Übeln (Kap. 31—32). — Die ganze Darlegung zeigt, neben reichlichen Anklängen an Augustin, doch auch Spuren einer Hinneigung zu Äußerlichkeiten, namentlich im Punkte der Zahlensymbolik. Daß die Vierzahl den Christen ebensowohl wie den Philosophen als Sinnbild der Vollkommenheit gelte, wird eingangs des Abschnitts über die Haupttugenden als feststehend und allbekannt bezeichnet. Bei Aufzählung der Belege hiefür überbietet Pomerius an Findigkeit beide Vorgänger, den Hieronymus wie den Ambrosius. Außer den vier Weltgegenden Ost,

---

[1]) Die Berührungen mit Augustin, namentlich mit dessen Enchir. c. 9 ff., sind hier besonders augenfällig.

West, Nord, Süd, den vier Elementen, woraus des Menschen Leib bestehe, und den vier Affekten seines Seelenlebens, den vier Paradiesesflüssen, den vier Rädern des Cherubimwagens, den vier Evangelisten, figurieren sogar die vier Buchstaben des Namens des Menschheitsstammvaters (ADAM) in der Reihe dieser Belege.[1])

In demselben Fahrwasser eines etwas depotenzierten Augustinismus bewegen sich die Theologen des 6. Jahrhunderts, deren Namen in der Literatur der kirchlichen Tugendlehre einige Bedeutung zukommt. So zunächst **Cäsarius** von Arles, des Pomerius Schüler als Kanzelredner († 542).[2]) Seine Sermone legen für manche der von Augustin vertretenen biblisch-ethischen Wahrheiten ihr Zeugnis ab. Sie preisen die Liebe als christliche Grundtugend; sie unterscheiden sich durch volkstümliche Frische, durch ihren Reichtum an Bildern und Gleichnissen vorteilhaft von den mehr in trockener Weise moralisierenden Homilien eines Faustus von Riez und anderer Vorgänger von semipelagianischer Richtung; desgleichen von den fast mehr nach stoisch-heidnischen als nach christlichen Mustern gearteten Predigten und Schriften seines Zeitgenossen Avitus, den man mit Unrecht der Schule der Augustinianer zugezählt hat, während seine Lehrweise vielmehr der des Pelagianismus nahe steht.[3]) Aber gewisse Züge einer werkgerechten Denk- und Lehrweise finden sich, auch bei dem großen Arelatenser. Seine Predigten dringen vor allem eifrig aufs Almosengeben, zugunsten welcher Forderung er sich gern auf Dan. 4, 24 (Vulg.: peccata tua eleemosynis redime) beruft und an kirchliche Vorbilder wie Cyprian, Ambrosius, Chrysostomus (und auch Augustin) sich anschließt. Die darauf bezüglichen Ausführungen nehmen einen breiten Raum in seinen Paränesen ein. Gar manches der blühenden Bilder, die er gern gebraucht, muß zur Hervorhebung

---

[1]) De vit. cont. III, 18 (col. 501 M.): . . . Quaternarium numerum perfectioni sacratum pene nullus ignorat (folgen nun die oben angegebenen Belege): . . . Ideo virtutes istae, quae tantum continent perfectionis in numero, sollicite considerare debemus, quantam sanctitatem conferant animo christiano, et quam nihil perfectionis usquam sit, quod in istis virtutibus non sit.

[2]) Vgl. Frankl. Arnold, Cäsarius v. Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894, S. 124 ff.

[3]) S. Arnold, S. 202—213.

der Notwendigkeit der Almosen dienen; dieselben werden geschildert als das „Wasser, das die Seele rein wäscht", als „das hochzeitliche Kleid, mit dem man vor Gott besteht", als wichtigste und unentbehrlichste der guten Werke, womit der Glaube ergänzt werden müsse, damit man im jüngsten Gerichte bestehen könne. Es kommen gelegentlich auch mehr evangelisch klingende Sätze bei ihm vor, wie jenes schöne Wort: „Gäben wir auch alles her, so könnten wir doch alle unsre Sünden nicht loskaufen, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit überwöge!" — Daneben aber liest man auch Sentenzen im Sinne einer extremen Werkheiligkeit, wie: „Wenn kein Armer wäre, würde niemand Almosen geben, also auch niemand Vergebung der Sünden empfangen!"[1]) Auch die Art, wie er gelegentlich über die Vergebbarkeit leichterer Übertretungen (peccata minuta) sich ausspricht und das paulinische Wort von einem Geläutertwerden durchs Feuer (1. Kor. 3, 13) damit in Verbindung bringt, ist charakteristisch für diese seine Lehrweise.[2]) — Die Cassiansche Achtlasterlehre hat er sich nicht angeeignet, sie auch nicht etwa für seine Lerinenser Mönchsregel oder für die Arelatenser Nonnenregel verwertet. Doch bieten seine Predigten hie und da Anklänge an die Art, wie in dem Octonar Cassians die Hauptlaster aneinander gereiht sind. Die in seinem 34. Sermon zusammengestellte Sechszahl: fornicatio, furor, tristitia, desidia, cupiditas, invidia liest sich wie eine einigermaßen freie, abkürzende Nachbildung der Nilus-Cassianschen Achtlasterreihe. Eine Zehnzahl von Sünden (Lügen, Schwören, Versprechensbruch, Schmähung, Afterreden, Trunkenheit, Eßlust, Üppigkeit, unreine Gedanken, unnütze Reden) führt Serm. 39 an. Eine Zwölfzahl (Sacrilegium, Mord, Ehebruch, falsches Zeugnis, Raub, Diebstahl, Stolz, Neid, Geiz, Rachgier, Trunksucht, Verleumdung) bietet die jetzt ebenfalls gewöhnlich dem Cäsarius beigelegte pseudoaugustinische Predigt über das Fegfeuer, welche das Decretum Gratiani für seine Pönitentialtheorie verwertet.[3]) Wohl nicht dem Cäsarius, aber seiner ungefähren Zeit

[1]) Ebd. S. 398—403; vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche, S. 206—210.

[2]) Serm. 8 der Homill. Caesarii in der Lyoner Max. Bibl. Patr. (= M. t. 39, c. 1946 f.); desgleichen Serm. 13 ders. Ausgabe (= M. t. 39, c. 2220).

[3]) Jene Sechszahl in Serm. 34 (M. 39, c. 1811 f.) steht in Beziehung

und Umgebung dürfte die von Elmenhorst (1614) edierte Homilia sacra angehören, worin die den Cassianschen Octonar bildenden acht Laster mit einer nicht ganz unerheblichen Abweichung von denselben (nämlich mit Voranstellung des Geizes [der hier cupiditas heißt] vor die Eßlust und Unzucht) aufgezählt sind.[1])

Bei dem aus Pannonien stammenden, aber im nordwestlichen Spanien wirkenden Abt **Martin** v. Dumio (gest. als Erzbischof von Bracara gegen 580) kann man sich fast ganz auf den Boden stoischer Moralphilosophie versetzt glauben, wenn man die in seiner „Formula vitae honestae" gegebene Darstellung der vier Kardinaltugenden liest. Sie führt diese Tugenden in der Reihenfolge prudentia, magnanimitas (= fortitudo), continentia (= temperantia), iustitia auf und läßt ihrer Beschreibung im einzelnen eine Ermahnung zum rechten Maßhalten bei ihrer Betätigung folgen. Dem Büchlein, das, laut dem beigegebenen Widmungsschreiben an den König Miro, eine Sittenregel für das Hofgesinde dieses Herrschers bieten will, liegt möglicherweise eine umfänglichere Schrift ähnlichen Inhalts von Seneca zu Grunde; wie denn auch das Schriftchen De ira einen Auszug aus Senecas gleichnamigem Werke bildet. Dagegen ist es biblisch-christliche Moral in wesentlich augustinischer Fassung mit spezifisch asketischer Tendenz, was Martin in seinen Traktaten „Wider die Eitelkeit" (Pro repellenda iactantia), „Von der Gerechtigkeit" und „Von der Demut" vorträgt. Die Sittenlehre bricht bei diesem Autor gleichsam in zwei Hälften auseinander: eine natürliche fürs gewöhnliche Leben, welche nach antikem Muster geartet ist, und eine übernatürliche, die ihr Ideal in der Askese und dem Klosterleben erblickt.[2])

Nicht in gleichem Maße als ein Mann doppelter Buchhaltung, sondern überwiegend als Augustinianer sowie als mönchischer

---

zu den sechs Kanaanitervölkern in Jos. 11, 3; 12, 8, sowie zu der St. Prov. 6, 16. Den sechs genannten Lastern sind gleichzeitig sechs entsprechende Tugenden (castitas, sapientia, laetitia, humilitas, misericordia, simplicitas) gegenübergestellt; s. „Hauptsünden" S. 43. Wegen der Zehnzahl von Sünden in Serm. 39 f. Arnold, Cäs. S. 403; wegen der dann erwähnten Zwölfzahl: „Hauptsünden," S. 58. Vgl. unten, Kap. 7.

[1]) S. darüber Kattenbusch, Das apostol. Symbol I, 175 und II, 454 f.

[2]) Martini Bracar. opp., in M. l. t. 72. Vgl. die Separatausgabe v. Weidner; Magdeburg 1872 (Progr.), sowie P. Caspari, Martin von

Gesetzgeber und Lehrmeister verhält sich der ehemalige ostgotische Staatsminister **Cassiodorius** in seinem zweiteiligen Institutionenwerk (dessen erstes Buch in die Theologie einführt, während das zweite ein Kompendium der weltlichen Wissenschaften zu bieten sucht), sowie in seiner psychologisch-moralphilosophischen Schrift „Von der Seele". Die Lehre von den Kardinaltugenden entwickelt er in Kap. 5 und 6 des letzteren Werks auf eigentümliche Weise. Zum Schutz gegen ihre Feinde soll die aus einem sinnlichen und einem geistigen Faktor bestehende Seele sich der von Gott ihr verliehenen Waffenrüstung bedienen,[1]) die aus den vier Tugenden der iustitia, der prudentia, der fortitudo und der temperantia besteht. Bezeichnend für die Auffassung des einstigen Staatsmannes ist hier die Voranstellung der iustitia. Um zur Vollendung seiner sittlichen Aufgabe zu gelangen, muß der Mensch zur vierfachen Tätigkeit dieser moralischen Tugenden noch die dreifache seiner Geistesfunktionen, der Betrachtung (contemplatio), der Urteilskraft (vis judicialis) und des Gedächtnisses (memoria) hinzutreten lassen. Beiderlei Tätigkeiten, jenen moralischen und diesen psychologischen, ist eine Fünfzahl von „natürlichen Kräften" (virtutes naturales) als äußere Ausstattung beigegeben: die virtus (oder vis) sensibilis, imperativa, principalis, vitalis und delectiva. Höher als diese dem Naturbereiche angehörigen Tüchtigkeiten oder Kräfte steht die Tugend der Demut, das Gegenstück zu dem als Wurzel aller Sünden und Verbrechen vor allem zu fliehenden Stolze. Mit eindringlicher Schilderung dieses Gegensatzes zwischen Demut und Stolz schließt diese aus christlichen und antiken Elementen auf eigentümliche Weise kompilierte Skizze der Seelenlehre (Kap. 10—12). Charakteristisch sowohl für sie wie für Cassiodors Lehrverfahren und Schriftstellerei überhaupt ist die Vorliebe für zahlensymbolische Bildungen. Dieselbe

---

Bracaras Schrift De correctione rusticorum, Christiania 1883, S. XXV ff. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literaturhistoriker, Münster 1898, S. 58 ff.

[1]) His igitur munitionibus divina opitulatione concessis velut quadruplici thorace circumdata in hoc mundo salus animae custoditur, nec potest a vitiis adiri, quae tanta meruit tuitione vallari (De an. c. 5, col. 1290 M. t. 70). Auf die Bedeutung des ganzen Abschnitts wies schon Schröckh (KG. Bd. 16, S. 132 ff.) hin. Vgl. Gaß, I, 179 f. und Ebert, I, 488 f.

tritt auch in seiner Psalmenerklärung und im Vorwort zu Buch II jenes Institutionenwerks zutage, namentlich in den hier zum Ausdruck gebrachten Lobreden auf die Vierzahl, worauf im nächsten Abschnitt zurückzukommen sein wird.

---

6. Gregor der Große und Isidor. Der beginnende Zauber der Siebenzahl.

Das zunehmende Interesse an bedeutsamen Zahlenverhältnissen, das wir besonders bei den Vätern der nächsten Zeit nach Augustin hervortreten sahen, legt die Frage nach der näheren Beschaffenheit und nach den Ursachen dieser Erscheinung nahe.

Zu den gesicherten Ergebnissen unsrer Betrachtung des Entwicklungsgangs der christlichen Ethik bis gegen Mitte des 6. Jahrhunderts darf gerechnet werden

1. die Tatsache, daß die einer mehr oder weniger philosophischen Lehrweise sich bedienenden Väter, deren Zahl im Orient überwiegt, der stoischen Vierzahl auf beiden Gebieten, der Tugend- und der Lasterlehre, eine entschiedene Neigung entgegenbringen;

2. die damit zusammenhängende Tatsache, daß die durch Verdopplung der Vier gebildete Achtzahl aus dem griechischen Orient, in dessen Klöstern sie zuerst zur Verwendung gelangte, erst mit Anfang des 5. Jahrhunderts in die abendländische asketische Lehrpraxis überzuwandern beginnt;

3. die Tatsache, daß die nach den Typen der Drei- und der Siebenzahl gebildeten Lehrformen hauptsächlich nur bei den Vertretern des der antiken Philosophie mehr oder weniger abgeneigten Traditionalismus des Abendlands Pflege erfahren.

Der gemeinsame Grund für diese Erscheinungen ist unschwer zu erkennen. Der theoretische Gebrauch der graden Zahlen Vier und Acht entstammt antiker Philosophenweisheit und wird daher seitens einer überwiegend rational gerichteten christlich-ethischen Lehrart bevorzugt. Die dreiheitlich und siebenheitlich gegliederten Schemata wurzeln in der Bibel und erfreuen sich daher überwiegender Gunst bei streng-

biblisch und -kirchlich gerichteten Morallehrern. Und zwar entsprechen die Ternare zumeist dem Bedürfnis einer schlichten biblisch-praktischen Lehrweise, während die Septenare gern in den Dienst einer höher emporstrebenden mystischen Spekulation gezogen werden.

Jene graden Zahlen, die Vier, die Acht, ja auch schon die Zwei, sind die bevorzugten Lieblinge der auf dem Weg der trivialen Moralweisheit der Alten mehr oder weniger Beharrenden. Es ist so rational, so klipp und klar, so einleuchtend für die menschliche Vernunft, wenn alle Tugendlehre entweder nur auf zwei Prinzipien, den Weg des Guten und den des Bösen, reduziert wird, oder sich an den bewährten Lehrtropus der Tugendenquadratur und der Leidenschaftentetras anschließt, oder auch das aus diesen Überlieferungen der älteren Akademie und der Stoa hervorgebildete achtteilige Schema der Asketen zu Grunde legt. Sogar ein gewisser mystischer Reiz kann diesem letztgenannten Schema zuerkannt werden, sofern Acht, die Zahl der musikalischen Harmonie, die Doppelzahl der Elemente, die Summe der sich bewegenden Himmelsphären, nach pythagoräischer Lehre als Signatur der Fülle (*ἀριθμὸς τέλειος*) und als Symbol der Gerechtigkeit, die da alles gleich und richtig teilt, zu gelten hat.[1]) Pythagoräische, platonische und stoische Überlieferung vereinigen ihre Zeugnisse zugunsten der in dieser Linie gelegenen Zahlengebilde. Wo immer altchristliche Denker dem Problem einer Aussöhnung der Weltweisheit mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit sich widmeten,

---

[1]) Vgl. den begeisterten Lobgesang auf die Achtzahl als den numerus plenus in des Neuplatonikers Makrobius (oben, S. 42) Kommentar zu Ciceros „Traum des Scipio“, Kap. 5 (p. 36 ed. Janus, 1848): . . . Omnes etiam partes, de quibus constat hic numerus, tales sunt, ut ex earum compage plenitudo nascatur. Est enim aut de his quae neque generantur neque generant, de monade et septem, — — aut de duplicato eo qui et generatur et generat, i. e. quatuor (nam hic numerus et nascitur de duobus et octo generat); aut componitur de tribus et quinque, quorum alter primus omnium numerorum impar apparuit, quinarii autem potentiam sequens tractatus attinget (vorläufiger Hinweis auf die im folgenden Kapitel zu gebende Darlegung von der Fünfzahl als der Signatur der Zusammenfassung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren oder als „rerum omnium numerus“). Pythagorici vero hunc numerum iustitiam vocarunt, quia primus omnium ita solvitur in numeros pariter pares, h. e. in bis quaterna, ut nihilominus in numeros aeque pariter pares divisio quoque ipsa solvatur, i. e. in bis bina etc.

da mußte ihnen die Herrlichkeit dieser Vierzahl=Spekulation, für die sich ja reichliche Anknüpfungspunkte auch aus der Heiligen Schrift besonders Alten Testaments gewinnen ließen, als Ausgangspunkt für die betreffenden Gedankengänge willkommen sein. Daher wir denn schon von Ambrosius und Hieronymus an das Lob dieser tetradischen Konstruktionen gelegentlich erschallen hören, ganz besonders aber die philosophisch gerichteten Augustinusschüler wie Pomerius, Cassiodorius 2c. derartigen begeisterten Betrachtungen über die Vollkommenheiten der durch Mose ebensowohl wie durch Ezechiel, durch die Evangelien wie durch die Apokalypse verherrlichten Vierzahl sich hingeben sehen.[1])

Mit jenen ungraden Zahlen verhält es sich wesentlich anders. Die Weltweisen des Altertums sind in der Bezeugung ihrer tieferen Bedeutung, soweit sie überhaupt eine solche wie z. B. Plato hinsichtlich der Dreizahl, annehmen, weit zurückhaltender. Eine derartig dominierende Rolle wie der Tetras haben sie der Trias und der Hebdomas wenigstens in ihren moralphilosophischen Konstruktionen niemals zugewiesen. Jene kommt bei ihnen als regulatives Prinzip auf psychologischem Gebiete (besonders in der späteren platonischen Überlieferung), diese als mystisch=magisches Emblem in der Naturphilosophie (besonders der stoisch=eklektischen seit Varro) zur Geltung. Aber keine von beiden wird bei der Ausbildung ethischer Lehrformen in der klassischen Philosophie verwendet. Um so häufiger geschieht dies bei den christlich=kirchlichen Morallehrern schon von der frühesten nachapostolischen Zeit an. Den triadischen Bildungen, für welche schon das Neue Testament, namentlich in den paulinischen und johanneischen Episteln, wichtige Anregung gewährt hatte, sowie dem heptadischen

[1]) Wegen Pomerius' s. o. S. 93 f. Wegen Cassiodors s. u. a. in dessen Psalmenkommentar die charakteristische Schlußbemerkung zu Ps. 4 (col. 52 M. t. 70), wo sogar das Stehen dieses Liedes an der vierten Stelle im Psalter für bedeutsam erklärt wird: Admonet etiam numerus iste quaternarius, ut eum mundo praedicatum virtute evangelica sentiamus; congruum siquidem fuit, ut cunctus terrarum ambitus, in quatuor cardinibus constitutus, salutari Domino credere admoneretur, quatenus de diversis gentibus advocata, una fieret totius orbis Ecclesia. Nam et quatuor temporibus annus ipse distinguitur; quatuor ventis cardinalibus totius orbis inane perflatur, quatuor etiam virtutibus animi dignitas comparatur, i. e. prud., just., fortit., temperantia. Quem calculum Pythagorici tanta laude prosecuti sunt, ut eum sacrum esse faterentur.

Tugendenkranz des 2. Petrusbriefes, schließt eine hie und da intermittierende, aber doch nie ganz abbrechende Reihe teils von freieren Nachbildungen, teils von direkten Reproduktionen oder Zitaten sich an, die bei Hermas, Tertullian und den Alexandrinern des 3. Jahrhunderts anhebt (s. S. 13, 47 und 69 f.) und bis in die nachaugustinische Epoche hinein sich fortsetzt. Die Verwendung, welche einerseits die Dreizahl, andrerseits die Siebenzahl bei diesen altchristlichen Ethikern findet, geht durchweg von biblischen Vorbildern aus, trägt also streng religiösen Charakter. Für die Tugendendreizahl ist unabänderlich 1. Kor. 13, 13, bezw. eine der Parallelen dieser Stelle, Vorbild, für die Dreizahl von Grundsünden in der Regel 1. Joh. 2, 16. Die hamartologischen Heptaden bewegen sich zumeist auf dem Boden dekalogischer Reminiszenzen. Zuweilen, besonders in Augustins Schule, bilden sie wesentlich nur Auszüge aus dem Dekalog, bezw. freie Wiedergaben des Inhalts von dessen zweiter Tafel; zuweilen lehnen sie sich an sonstige alttestamentliche Motive an, wie Spr. 6, 16; 24, 16; 26, 25 (Vulg.), oder auch an neutestamentliche wie die sieben bösen Geister in Matth. 12, 43 f. und in Luk. 8, 2. Ein aus Philos Geisteswerkstatt stammendes altes Inventarstück, für dessen Einführung in die christliche Tradition wohl Origenes zuerst Sorge getragen (s. S. 50, Nr. 1) und das sich andauernder Beliebtheit erfreute, ist der auf die Kanaanitervölker in 5. Mos. 7, 1 und Parallelen zurückgehende Lasterseptenar (um dessen Konformierung mit der orientalisch-asketischen Lasterogdoas wir Cassian sich abmühen sahen). Überall sind es biblische Motive, auf deren Grund diese Bildungen versucht werden, überall erscheinen die betreffenden Anspielungen nicht ethisch-philosophisch, sondern durch religiöse Vorbilder und Gebote normiert.

Ein nicht unwichtiger Unterschied in der Behandlung der beiden ungraden Zahlen bleibt übrigens bemerkbar. Der Drei wird, besonders wenn es sich um die paulinische Tugendentrias handelt, eine dogmatisch bindende Geltung zuerkannt; ihren Gliedern bleibt im wesentlichen eine feste Stellung gewahrt. Den Inhalt der Sieben dagegen behandelt man als etwas Flüssiges, Versetz- und Verschiebbares, ja Vertauschbares, überhaupt nicht streng Fixiertes. Die Sache erklärt sich zur Genüge aus der eben hervorgehobenen Mannigfaltigkeit und wechselnden Gestalt der für den Gebrauch dieser Zahl in Betracht kommenden biblischen

Vorbilder, besonders auch aus der Schwierigkeit, für die Herleitung einer bestimmten Siebenheit primär wichtiger Sittenvorschriften aus dem Dekalog eine feste Norm zu gewinnen. Hielt man sich da bloß an die sieben Gebote der zweiten Tafel (gemäß der augustinischen Dekalogeinteilung), so blieb mindestens Ein primär wichtiges Hauptgebot von der siebengliedrigen Reihe ausgeschlossen; traf man die Auswahl auf andere Weise, so waren immer mehrere Verfahrungsweisen möglich, die Konstruktion blieb eine prekäre, des allseitigen Beifalls nicht ganz sichere. Auch den nicht-dekalogischen Vorbildern für heptadische Gliederung des ethischen Lehrstoffes eignete etwas Unbestimmtes, unsicher Schwankendes, für die Gewinnung eines scharf fixierten Schema wenig Brauchbares. Die Sieben behielt immer ihren Charakter als unbestimmte Zahl, als Signatur eines *πλῆθος ἀδιόριστον*, wie Chrysostomos sie bezeichnet, als numerus indeterminatus, wie der technische Ausdruck der Lexikographie lautet.[1]) Besonders ihr Vorkommen im Alten Testament kennzeichnet diese ihre Eigenschaft, wie die oben berührten Proverbienstellen (namentlich Spr. 6, 26) nicht allein dies dartun, sondern außerdem noch 3. Mos. 26, 28; Jes. 4, 1 und 11, 15; Mich. 5, 5; Jerem. 15, 9; Pred. 11, 2; Sir. 7, 3; 20, 12. 14; 37, 18; dazu auch neutestamentliche Stellen wie Matth. 18, 22; 22, 26 (auch 19, 29 nach der Lesart des cod. D). Daß also kirchliche Darsteller der Tugend- und Lasterlehre, wo sie diese Zahl für ihre Paränesen oder Lehrsätze verwerteten, ihr diesen Charakter des Unbestimmten, nicht streng Fixierten vorerst ließen, darf nicht wunder nehmen. Der Siebenzahl konnte für die christliche Tugendlehre eine so frühzeitige Dogmatisierung (d. h. Feststellung hinsichtlich der einzelnen Glieder ihres Inhalts), wie sie der Vierzahl unter Einwirkung klassischer Vorbilder geworden war, hauptsächlich wegen dieser Vieldeutigkeit und mehrfarbig schillernden Unbestimmtheit der biblischen Grundlagen nicht zu teil werden.

Und doch eignete jener mystische Zauber, jener Reiz des Geheimnisvollen, dessen wir vorhin bei Erwähnung der gedoppelten

---

[1]) S. Forcellini Lex. tot. Latinitatis s. v. *Septem* (wo auch einige der nachstehend von uns beigebrachten biblischen Belege für diesen Unbestimmtheitssinn der Sieben angeführt sind). Vgl. schon Chrysostomus Orat. VIII adv. Judaeos (p. 677 Montf.): *ὁ γὰρ ἑπτὰ ἀριθμὸς παρὰ τῇ γραφῇ ἀδιορίστου πλήθους ἐστὶ σημαντικός.*

Vier gedachten, der Sieben noch viel mehr als dieser ihrer Nachbarin! War die Ogdoas als Zahl der Harmonie und Sinnbild der Gerechtigkeit schon in heidnisch-religiöser Geheimüberlieferung zu Ehren gekommen, so galt das von der Heptas fast noch in höherem Grade. Die Sieben ist heilige Zahl, religiöses Symbol fürs klassische Altertum ebensowohl wie fürs biblische. In der geheim überlieferten Tempelweisheit der delphischen Priester scheint schon jahrhundertelang vor Sokrates die besondere Heiligkeit dieser Zahl auf mehrfache Weise zum Ausdruck gebracht worden zu sein — durch Feier des siebenten Tags jeden Monats als dem Sonnengotte Apollo geheiligt, durch Überlieferung von Legenden wie die auf die sieben Seiten der Leier Apollos, auf den Apollo-Propheten Teiresias, auf gewisse Sprüche und Bräuche der apollinischen Magie bezüglichen, vielleicht auch durch die Siebenzahl (nicht etwa Fünfzahl) der an den Säulen des delphischen Pronaos angebrachten mystischen Denksprüche.[1]) Ob die Bildung der althellenischen Legende von den „Sieben Weisen" in Zusammenhang mit eben dieser delphisch-apollinischen Tradition gebracht werden kann, mag zweifelhaft bleiben.[2]) Jedenfalls aber bezeugt sowohl diese wie manche ähnliche Tradition und Redeweise (so noch der Mythus von den Sieben gegen Theben, die Solonisch-Hippokratische Theorie von den sieben Altersstufen des Menschen, die Sage von den sieben um Homers Geburt sich streitenden Städten, die von den sieben Weltwundern der Baukunst rc.), daß in der Tat auch

---

[1]) W. H. Roscher, Die Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythus der Griechen: Philologus 1901, S. 260—273 (vgl. das eben in Kap. 2, S. 22 von uns gelegentlich der angeblichen fünf Tempelsprüche zu Delphi Bemerkte). Auch schon in seiner früheren Schrift „Apollon und Mars" (1874) hatte derselbe Gelehrte die Tatsache, daß dem Apollon als dem Gotte des Sonnenjahrs die Siebenzahl in besonderer Weise geheiligt gewesen, mit einer Reihe von Belegen darzutun versucht; so mit Hinweisen auf die sieben heiligen Rinder- und Schafherden auf Trinakria (vgl. Odyss. μ 129), auf die sieben Heliossöhne von Rhodos, auf die siebente Stelle, welche im alten Planetensystem des Anaximandros die Sonne (laut Plutarch, Plac. philos. 2, 15, 6) einnahm u. s. f.

[2]) Roscher (Philol. l. c.) läßt die sieben Weisen — oder wie sie zuweilen absolute genannt werden: die „Sieben" (Cic. de rep. I, 7; de legg. II, 11) — „gewissermaßen einen aus den weisesten Männern von Hellas gebildeten Chor des weisheitsvollen Gottes von Delphi darstellen", indem er zugleich an die sieben Personen erinnert, aus welchen (nach Pausan. II, 7, 7) die Chöre an den Apollofesten zu Sikyon bestanden.

bei den alten Griechen die Siebenzahl eines besonderen Rufes als heiliger Zahl sich erfreute. Bei den Bewohnern der Siebenhügelstadt am Tiber war dies in nicht geringerem Maße der Fall, wie die von Varro nicht nur aus griechischen, sondern zum Teil auch aus römischen Quellen kompilierten alten Nachrichten dies bezeugten.[1]) — In der neuplatonischen Philosophie späterer Zeit wurde die besondere Heiligkeit und Geheimkraft der Heptas durch allerlei Wahrsprüche und mystische Sentenzen verherrlicht. Als „Jungfrau ohne Mutter“ (nämlich als Primzahl) wird sie mit der Pallas verglichen und dieser Göttin in besonderer Weise geheiligt. Die Zahl der Unbestimmtheit wird so in gewissem Sinne doch als „vollkommene Zahl“, gleichwertig der pythagoräischen Ogdoas, dargestellt. **Makrobius** weiß in dem auf die Siebenzahl bezüglichen Kapitel seines Kommentars zum Scipio-Traum[2]) noch viel üppiger blühenden Wortschwall aus den Quellen magisch-mystischer Naturphilosophie zusammenzuschreiben als in dem vorhergehenden, das sich auf die Achtzahl der Pythagoräer bezieht. Man mag darüber sonst denken wie man wolle: für das, was bewiesen werden sollte, für den neuplatonischerseits der Siebenzahl gespendeten Tribut der Bewunderung bietet das von dem gelehrten Polyhistor Beigebrachte vollreichliche Belege dar. Die durch Zusammenfügung zweier hochedlen Elemente: der pythagoräischen Idealzahl Vier, und der das dreifaltige Seelenleben nach Platos Lehre kennzeichnenden Drei gebildete Zahl Sieben; die Zahl, aus welcher laut dem Timäus Platos die Weltseele ursprünglich ins Dasein gezeugt worden; die Zahl, die in den Bewegungsverhältnissen der Himmelskörper und dem irdischen Jahreslauf ebensowohl wie in den Erscheinungen des menschlichen

---

[1]) A. Gellius, Noct. Att. III, 10 (p. 123 Hertz): M. Varro in primo librorum, qui inscribuntur Hebdomades vel De Imaginibus, septenarii numeri, quem Graeci ἑβδομάδα appellant, virtutes multas variasque dicit etc.

[2]) Makrob. Comm. in Somn. Scip. I, 6 (p. 37—54 Jan.). Einiges hieher Gehörige bietet auch der neuplat. Astrologie-Schriftsteller Hermippus (De astrol. dialog., ed. Kroll, p. 22. 44. 59). Vgl. noch das bei Dieterich, Abraxas (1891), S. 41 ff. Zusammengestellte. — Wegen der Bedeutung der Siebenzahl in der Religionsweisheit der alt-irischen Druiden vgl. Skene, Celtic Scotland (London 1877), II, 112 ff. Wir unterlassen näheres Eingehen auf die heptadischen Überlieferungen dieser und noch anderer außerchristlichen Religionen absichtlich, als von unserem eigentlichen Thema zu

Leibes- und Seelenlebens eine grundlegend bedeutsame Rolle spielt — diese Zahl verdient es augenscheinlich, eine der Achtzahl gleichkommende Bedeutung zugeschrieben zu bekommen; auf den Namen eines numerus plenus hat auch sie vollreichlichen Anspruch.[1]) Mit ähnlichen Überschwenglichkeiten hat um dieselbe Zeit ein anderer Anhänger des Neuplatonismus, der Dichterphilosoph **Martianus Capella**, die Wichtigkeit der Siebenzahl gefeiert. Sein in der Form der Menippeischen Satira verfaßtes, also abwechselnd Prosa und Poesie bietendes Werk De nuptiis Philologiae et Mercurii (um 420) konstruiert die Heptas auf dieselbe Weise wie Makrob, als durch Zusammentritt der Drei und der Vier gebildet und bezeichnet sie ebendeshalb als das Symbol der höheren Weisheit oder Vernunft (ratio supera).[2]) Bei der Schilderung der sieben Dienerinnen des Ehepaars Merkur und Philologie, nämlich der sieben Wissenschaften oder freien Künste (in Buch III—IX des Werks), bringt er das Teilungs-

---

fern abliegend. Auch auf die Bedeutung der Sieben in der babylonischen Kosmologie ist, weil irgendwelche direkte Beeinflussung der altchristlichen Tugendlehre von daher undenkbar ist, im Obigen nicht hingewiesen worden. Roscher mag darin recht haben, daß er (Philol. 1901, S. 368) einen Zusammenhang der Siebenzahlen des altgriechischen Apollokultus mit babylonisch-kosmologischen Überlieferungen (betreffend die planetare Siebenzahl sowie die Teilung des Mondmonats in vier siebentägige Wochen) als möglich anerkannt und zugunsten dieser Annahme auf Philolaos und Plutarch (Plac. philos. II, 15) verweist. Was der sächsische Gelehrte hier als möglich angibt: der asiatische, insbesonders babylonische Ursprung der die Siebenzahl betreffenden kultischen Traditionen des hellenischen Altertums, gilt auch uns als wahrscheinlich, berührt aber die Beziehungen der altchristlichen Tugendlehre zu ihren klassischen Analogien und Antecedentien zu wenig, als daß ein Eingehen darauf hier erforderlich gewesen wäre.

[1]) Makr. l. c., p. 54 (am Schluß des 6. Kapitels, bei Summierung des Ergebnisses der vorhergegangenen Darlegung): Tot virtutibus insignitus septenarius, quas vel de partibus suis (nämlich des Ternars und des Quaternars, s. S. 45 f.) mutuatur vel totus exercet, iure plenus et habetur et dicitur.

[2]) Mart. Cap. De nupt. Philol. etc. II, 108 (p. 148 ed. Kopp): Qui numerus rationis superae perfectio est, sicut etiam ὁμαλῶν illa docet plenitudo, d. h.: wie die Vollkommenheit auch der zu Grunde liegenden Teilzahlen (3 und 4) zeigt. Vgl. Kopps erl. Bemerkung. Die diesem abschließenden Lobspruch auf den Septenar vorhergegangene Darlegung berührt sich aufs genaueste und deckt sich zum Teil fast wörtlich mit der des Makrobius a. a. O.

prinzip 3 und 4 aufs neue zur Anwendung; die Gruppe der Formal- oder Idealwissenschaften: Grammatik, Dialektik, Rhetorik steht voran (Buch III, IV, V), die der Realwissenschaften: Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik (Buch VI—IX) folgt nach. Die Verherrlichung dieser Siebenzahl der Artes bildet den Hauptzweck des Werks, dessen mythologisch-allegorische Einkleidung dem damaligen Zeitgeschmack vorzüglich entsprach [1]) und daher christlicherseits nicht minder eifrig gelesen wurde wie seitens der Schul- und Richtungsgenossen des heidnischen Verfassers. Die Siebenzahl wurde dank der Einwirkung nicht bloß dieser encyklopädischen Schrift selbst, sondern mehr noch dem gemäß ihrem Inhalt geregelten Studiengange der Jünger der Wissenschaft (beides im Laienstand wie im Klerus und Mönchtum), zum bedeutsamen Sinnbild aller höheren Geistesbildung. Schon **Cassiodor** war nicht bloß als Lobredner dieser heptadisch gegliederten Studienordnung, sondern auch als deren Instruktor zum Nutz und Frommen seiner Mönche tätig. [2]) Sein Zeitgenosse und naher Geistesverwandter **Boëtius** († 525) teilt mit ihm zwar nicht die Vorliebe für mystisch-symbolisches Zahlenspiel, wohl aber die Begeisterung für encyklopädisches Lehren im Sinne des trivialen und quadrivialen Wissenschaftsbetriebs der damaligen Zeit. Als ein überwiegend verstandesmäßig gerichteter Mann der doppelten

---

[1]) Vgl. einerseits Claudianus (in Gedichten wie: De raptu Proserpinae; De nuptiis Honorii etc.), andrerseits den Mythographen Fulgentius Planciades, dessen Identität mit dem Bischof Fulgentius v. Ruspe neuerdings R. Helm im Rhein. Mus. f. Philol. Bd. 54 (1899), S. 111 ff. zu erweisen gesucht hat. Mag dieser Hypothese manche Schwierigkeit entgegenstehen, so daß es einstweilen noch fraglich bleiben muß, ob dieser Autor (gleich seinem Zeitgenossen Boëtius) den literarischen Janusköpfen des 6. Jahrhunderts zuzuzählen ist, so berührt die mythendeutende mystische Allegoristik seiner Schriften sich doch jedenfalls mit der Manier des Martianus. Auch verrät er selbst (eingangs seiner Mythologiae) sich als angeregt durch Ciceros Somnium Scipionis, also als Geistesverwandten des Neuplatonikers Makrobius.

[2]) De artibus ac disc. lib. litt. l. II Praefat. (p. 1151 M.). In dieser Vorbemerkung zu seiner nachfolgenden Skizzierung der artes liberales scheint Cassiodor das Ganze derselben nicht als Siebenzahl, sondern als Vierzahl aufzufassen, indem er nämlich die Mathematica hier nur als Eine Disziplin zählt und der Gramm., Dial., Rhet. koordiniert. Später jedoch (S. 1203 ff.) widmet er jeder der vier in der Math. enthaltenen Disziplinen ein besonderes Kapitel, läßt also die Siebenzahl bestimmt hervortreten.

Buchhaltung hat er zwar dem, was er Theologisches schrieb, ein ganz kirchlich geartetes Gewand angezogen; seinen Schutzschriften für die Trinitätslehre und die Lehre von den beiden Naturen in Christo kann das Lob korrekter katholischer Orthodoxie schwerlich vorenthalten werden. Aber als Philosoph bewegt er sich in den Bahnen stoisch-neuplatonischer Lebensansicht und nach-aristotelischer Schulweisheit. Er hat, wenn nicht alle, doch die meisten der im Trivium und Quadrivium enthaltenen Disziplinen zum Gegenstand eingehender lehrhafter Darstellung gemacht. Und die Trösterin „Philosophie“, mit der er im berühmtesten seiner Werke sich unterredet, ist wesentlich jene, auf Grund antik-heidnischen Vorsehungsglaubens zu weltverachtender Standhaftigkeit und Erhebung des Geistes mahnende Weisheit, die schon in Senecas Schriften sich vernehmen läßt — ohne christlich-religiöse Zutat.[1]) Wir werden, da die in ihm einen Märtyrer verehrende katholische Nachwelt dieses sein Hauptwerk vor allem hochgehalten und nach Inhalt wie Form mehrfach nachgebildet hat, den davon ausgegangenen Einwirkungen auf die aretologische Literatur des abendländischen Mittelalters wiederholt begegnen (s. besonders Kap. 9 und 10).

Es ging in den abendländisch-kirchlichen Kreisen zwar langsam, aber stetig vorwärts mit der Kultivierung der durch so namhafte und schriftstellerisch bedeutende Autoritäten empfohlenen Trivial- und Quadrivialwissenschaften. Je mehr eine durch sie geregelte Schulpraxis sich ausbreitete und als unentbehrliche Grundvoraussetzung aller höheren Geistesbildung anerkannt wurde, desto heller erstrahlte der Glanz der im Trivium und Quadrivium sich darstellenden Siebenzahl überhaupt, desto widerspruchsloser erhob sich dieselbe im allgemeinen Urteil zur Höhe eines Emblems sowohl theologischer als philosophischer Wahrheitserkenntnis, eines die weltliche Wissenschaft gleicherweise wie die geistliche durchwaltenden Prinzips und obersten Regulativs.

---

[1]) Gegenüber F. Nitzsch (Das System des Boethius, 1860), der auch noch in seinem Artikel „Boëtius“ in PRE.³ III für die Nicht-Identität des Verfassers der Consol. philos. mit dem katholischen Dogmatiker einzutreten sucht, hält im Anschluß an H. Usener (Anecdoton Holderi, 1877) die Mehrheit der Neueren an der Annahme der Identität beider fest. Vgl. Luthardt I, 218–220; Bardenhewer, Patrologie², 556 f.

Sollte nun auch die Sittenlehre des Christentums ins Licht dieses hellen neuen Gestirns gerückt und so zur Höhe echter Wissenschaft, gemäß damaligem Zeitgeschmack, erhoben werden, so war die Anwendung heptadischer Konstruktionen zur Gliederung des ethischen Lehrstoffes unumgänglich. Wie bei den klassischen Moralisten die Quaternar eine Hauptrolle als Einleitungsprinzip gespielt hatte, so galt es, für die christliche Tugendlehre den Septenar in entsprechender Weise zu verwenden. Mit nur gelegentlichen Verwertungen desselben bei Allegorien oder in poetischen Schilderungen (wie bei Tertullian, Origenes, Prudentius, Orientius ꝛc.) durfte man sich nicht begnügen. Nicht für sinnige Spielerei, sondern für ernste Gedankenarbeit mußte die Siebenzahl zur Verwendung gelangen, das ganze Material sowohl der Tugend- wie der Lasterlehre mußte unter heptadischem Gesichtspunkt aufgefaßt und gegliedert werden. Für das eine wie für das andere dieser Hauptgebiete war ohnehin auf nicht unwichtige Weise der Lösung des Problems schon vorgearbeitet worden — dort durch Sonderdarstellungen der moralischen und der theologischen Tugendengruppe, hier durch Zusammenfassung des hamartologischen Materials zum Oktonar der älteren Klosterdisziplin. Es kam nun darauf an, einerseits die beiden aretologischen Gruppen zu einem Ganzen organisch zusammenzufügen, andrerseits das überfüllte Schema der asketischen Tradition kürzer und praktischer zu gestalten — dort also auf einen Unions-, hier auf einen Reduktionsprozeß. Die letztere Arbeit ist zuerst getan worden; ihr ist die definitive Lösung der ersteren Aufgabe erst ziemlich viel später gefolgt.

Gregor I der Große hat im 31. Buche seines umfänglichen moralisch-allegorischen Hiob-Kommentars [1]) einen Gesamtüberblick über die Lehre von den Tatsünden und Lastern gegeben, der in seinem die Hauptlaster betreffenden Teil das achtgliedrige Schema seiner Vorgänger Evagrius, Nilus und Cassian einerseits kürzt und kondensiert, andrerseits durch Vornahme einiger Umstellungen und einer Substition umformt und dem Bedürfnisse weiterer, auch nicht-klösterlicher Kreise anpaßt. Diese Reform hat er bewirkt:

1. durch Beseitigung zweier Doubletten, welche die achtgliedrige Reihe jener Vorgänger enthielt, nämlich:

---

[1]) Expositio in b. Job s. Moralia in Jobum, l. 31, cap. 45 (col. 620. 621 M. t. 76).

a) der am Schlusse der Reihe — wo die beiden Formen des Übermuts (cenodoxia und superbia) zu nur Einer Untugend dieser Art, dem Hochmut, zusammengezogen werden;

b) der in der Mitte — wo tristitia und acedia zu einer Einheit zusammengezogen (und von Gregor mit dem ersteren Namen, in der späteren Überlieferung aber mit dem zweiten, also acedia benannt) werden;[1])

2. durch Einfügung des Neids (invidia), der dem älteren Schema ganz gefehlt hatte und durch dessen Hinzutritt die (laut 1, a und b) um zwei Glieder gekürzte, also zur Sechszahl verringerte Reihe wieder zur Siebenzahl erhoben wird;

3. durch Umkehrung der Plätze der früheren Anfangs- und Schlußglieder — in der Weise, daß Hochmut (gefolgt vom Neid) jetzt die Aufzählung eröffnet, die beiden Fleischeslaster, Eßlust und Wollust, aber sie beschließen.

An die Stelle der älteren Lasterreihe gula, luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, vana gloria, superbia, welche von der sinnlichen Sphäre zur geistigen aufstieg, läßt also Gregor die von falscher Geistlichkeit zu grober Fleischlichkeit herabgleitende Reihe treten: superbia, invidia, ira, tristitia (= acedia), avaritia, gula, luxuria.[2]) Welche Rücksicht dabei zumeist bestimmend auf ihn gewirkt hat, entzieht sich unsrer Kenntnis. Möglich, daß sein Interesse an Herstellung einer Siebenzahl mehr nur ein instinktives gewesen — vorhanden war es gewiß. Denn daß die ganze Reihe sieben Hauptlaster in sich begreife und daß von diesen die fünf ersten geistiger Art (vitia spiritalia), die zwei letzten fleischlicher Art (v. carnalia) seien, hebt Gregor am Schlusse seiner Schilderung ausdrücklich hervor.[3]) Für die Voranstellung der dem Geistesleben angehörigen Lastergruppe, sowie für die

---

[1]) Wegen des Namens Akedie (der bei Gregors Nachfolgern bald an die Stelle des von jenem bevorzugten Namens tristitia (Schwermut) tritt, s. oben S. 58, Nr. 1.

[2]) Die akrostichische Memorialbezeichnung lautet also jetzt (statt der früheren GLATIAVS) SIITAGL (bezw. SIIAAGL).

[3]) . . . ex quibus (vitiis principalibus) videlicet quinque spiritalia, duoque carnalia sunt (col. 621 M.). — Gregor gebraucht (wie Ambrosius betreffs der Haupttugenden, s. S. 78), sonst stets das Adj. *principalis*, nicht *capitalis*. Letzteren Ausdruck bietet jedoch die (ob von späterer Hand zugesetzte?) Überschrift in c. 45 (col. 621).

Behandlung der superbia als deren Anführerin oder Königin, war sicherlich Anhänglichkeit an die Lehrweise Augustins (S. 87) das bestimmende Motiv; die Deutung des in der Stelle Hiob 39, 19—25 beschriebenen kampflustigen Streitrosses auf den Hochmut und die in dessen Gefolge das Menschenherz bestürmenden übrigen Laster zeigt dies deutlich genug.[1]) Auch die Einrückung der im älteren Lasterkatalog fehlenden (weil im Eremiten- und Mönchsleben mehr zurücktretenden) invidia sogleich in die nächste Stelle nach dem Stolz wird auf augustinischem Einflusse beruhen. Sie mag übrigens zum Teil auch dem praktischen Interesse dienen sollen, auf die überaus weite Verbreitung grade dieses Lasters des Neids (das in Gottes Gesetz zweimal, durchs neunte und durchs zehnte Gebot verboten ist) im bürgerlichen Leben der Menschheit nachdrücklich hinweisen.

Ein weiteres Hauptmoment von Gregors Schilderung, das, ähnlich wie die Festlegung der Hauptlaster auf eine stereotyp geordnete Reihe von Sieben, vorbildlich für die Tradition der folgenden Jahrhunderte geworden ist, wird auf den Einfluß nicht Augustins, sondern Cassians zurückzuführen sein. Wir meinen jene Genealogisierung des Gesamtgebiets der Laster und Sünden, kraft der er aus jedem der sieben Hauptlaster ungefähr oder genau sieben Laster abgeleiteter Art als „Töchter" (filiae vitiorum) entstammen läßt, so daß das vom Hochmut als der Ursünde wider den Menschen ins Feld geführte Sündenheer — die catervae exercitus, deren Heranrücken das kriegerische Roß laut Hiob 39, 25 wittert und mit Schnauben begrüßt (vgl. oben) — eine Schar von ungefähr fünfzig Streiterinnen, teils Töchtern teils Enkelinnen der Superbia, darstellt. Cassians V. Collatio (Kap. 16) hatte eine teilweise ähnliche, aber minder kunstgerecht in ihren Details durchgeführte Genealogie der größeren und geringeren Formen des sündig Bösen entworfen; auch an noch ältere Schilderungen wie einerseits die in Ciceros Tusculanen (IV, 11 f.; vgl. oben

---

[1]) In den Worten der Vulg. (Hiob 39, 25): *procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus* findet Gregor den verderblichen Ansturm der Superbia samt ihren Scharen auf den Menschen geschildert (c. 31, col. 621 M.): Ipsa namque vitiorum regina, superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit; quos videlicet duces exercitus sequitur, quia ex eis procul dubio importunae vitiorum multitudines oriuntur etc.

Kap. 2, S. 35), andrerseits die Prudentianische in der Hamartigenie (oben S. 74 f.) mag Gregor in freier Weise sich angelehnt haben. In allem Wesentlichen ist der von ihm gezeichnete Lasterstammbaum sein geistiges Eigentum. Er schildert das Hervorgehen zunächst der Hauptsünden oder „unmittelbaren Sprößlinge" (primae soboles) der Ursünde und sodann das ihrer jeweiligen Töchter aus der Urwurzel des Hochmuts auf folgende Weise:

1. Aus der Eitelkeit (inanis gloria), als erstgeborener Tochter der Königin Superbia, entspringen Ungehorsam, Prahlerei, Heuchelei, Streitsucht, Trost, Zänkereien, Neuerungssucht.

2. Aus dem Neid (invidia), dem Zeugungsprodukt von Stolz und Eitelkeit, entspringen Haß, Ohrenbläserei, Verleumdung, Schadenfreude, Mißgunst.

3. Der Zornmütigkeit (ira), gemeinsamem Produkt von Stolz und Neid, gehören als schlimme Wirkungen an: Händelsucht, Aufgeblasenheit, Schmähungen, Geschrei, Entrüstung, Lästerworte.

4. Dem aus Stolz und Zorn geborenen Trübsinn (tristitia) entstammen: Böswilligkeit, Groll, Kleinmütigkeit, Verzweiflung, Stumpfsinn (torpor circa praecepta), Zerstreutheit.

5. Vom Geiz (avaritia) nehmen ihren Ausgang: Verräterei, Betrügerei, Hinterlist, Meineid, Unruhe (inquietudo — wofür einige Handschriften iniquitas „Unbilligkeit" bieten), Gewalttätigkeit, Hartherzigkeit.

6. Der Völlerei (ventris ingluvies), als erstem Hauptlaster des fleichlichen Gebiets, entspringen: Albernheit, Possenreißerei, Unsauberkeit, Schwatzhaftigkeit, geistige Stumpfheit (hebetudo sensus circa intelligentiam).

7. Die Üppigkeit oder Wollust (luxuria) endlich hat zu Begleiterinnen: Geistesblindheit, Unüberlegtheit, Wankelmütigkeit, Übereilung, Selbstliebe, Haß gegen Gott, leidenschaftliches Hangen an dieser Welt, Furcht vor dem Jenseits oder Verzweifeln an demselben.

In bezug auf logische Stringenz, zweckmäßige Gruppierung der einzelnen Glieder, hie und da wohl auch auf Vollständigkeit der Aufzählung läßt diese Gregorianische Lastertafel manches vermissen. Immerhin darf der Wert der Materialien, die sie dem hamartologischen Teil einer künftigen ethischen Systembildung zugeführt, nicht ganz gering angeschlagen werden. In dem mit

superbia anhebenden und mit gula und luxuria schließenden Septenar, samt den in sein Fachwerk — zunächst mit nur flüchtigen Strichen — von dem römischen Moraltheologen eingezeichneten Details, wurde der christlichen Mit- und Nachwelt ein Grundriß dargeboten, der besser als jener Cassiansche sich dazu eignete, einer deskriptiven Lasterpathologie von relativ wissenschaftlicher Haltung zur Basis zu dienen. Dem durch die Rücksicht auf klösterliche Bedürfnisse beengten Gesichtskreis, von welchem der Abt von Massilia und seine orientalischen Vorgänger bei der Konstruktion ihres Oktonars ausgegangen waren, hat der klassisch wie kirchlich hochgebildete Papst einen unbefangenen Fernblick und eine Rücksichtnahme auch auf nichtmönchische Verhältnisse als Basis für das seinerseits gebotene Schema substituiert. Seine moralische Hiob-Erklärung sollte „kein populäres Werk" sein,[1]) ist dies aber doch in gewissem Sinne geworden; sie wollte mehr der biblischen Exegese als der theologischen Systematik zur Förderung gereichen, hat aber tatsächlich, was wenigstens den hier in Rede stehenden Punkt betrifft, auch auf die letztere in wichtiger Weise anregend eingewirkt. Ihre Lasterpathologie ist, wie wir weiterhin sehen werden, „zum stehenden Text geworden, aus welchem ein in der Spezialisierung des Themas von den peccata actualia immer weiter gehender scholastischer Scharfsinn einen unübersehbaren Reichtum kasuistischer Detaillehren zu entwickeln wußte und so in der Kunst qualitativen Ausmalens des Wesens und der Wirkungen der Sünde das Möglichste, oft aber auch das Unmögliche leistete."[2])

So weit Gregors Lehre vom sündig Bösen. Das Charakteristische und Neue darin ist die Zugrundelegung des siebenteiligen Kapitalsündenschema für die Gesamtheit der zu behandelnden Phänomene. Für die Lehre von den christlichen Tugenden hätte der entsprechende Prozeß einer Heptadisierung sich leicht genug durch Verschmelzung der klassischen Tetras und der theologischen Trias vollziehen lassen. Gregor hat diesen weiteren Schritt nicht getan. Er ist, wie einst Augustin, dabei stehen geblieben, die

[1]) S. seine Epistel an Erzbischof Marinianus (Greg. Ep. l. XII, n. 24), worin er diesen darüber zur Rede stellt, daß er seinen Hiobkommentar öffentlich vorlesen lasse. Zu solchem Gebrauche sei dieses Werk ganz ungeeignet, „quia non est illud opus populare, et rudibus auditoribus impedimentum magis quam provectum generat."

[2]) Lehrst. v. d. Hauptsünden &c., S. 48.

beiden als zwar analoge und durch das ihnen gemeinsame Prinzip der Liebe verwandte, aber doch auseinander zu haltende Gruppen zu behandeln. Zuweilen zieht er die drei paulinischen Tugenden für sich allein in Betracht, wie z. B. in einer Homilie zu Ezechiel, wo er Glaube, Hoffnung, Liebe als die drei zum Seligwerden unbedingt erforderlichen Tugenden des tätigen Lebens bezeichnet; desgleichen in Buch XI, Kap. 16 des Hiobkommentars.[1]) Anderwärts beschäftigt er sich nur mit den vier klassischen Tugenden, die er stets mit Voranstellung der prudentia aufzählt, während er die Plätze der beiden folgenden wechseln läßt, d. h. entweder als nächste nach der prudentia die fortitudo nennt, oder dieser die temperantia voranordnet.[2]) Für jede der beiden Gruppen hat er gelegentlich allegorische Deutungen in Bereitschaft; so läßt er die paulinische Trias einigemal durch die drei Töchter des Hiob vorgebildet sein, während er dagegen die Kardinaltugenden (unter Erinnerung auch an die philonisch-ambrosianische Deutung der vier Fluvii Paradisi) durch die vier Ecken des Hauses des erstgeborenen Hiobsohnes (Hiob 1, 19) versinnbildlicht findet![3]) Der Gedanke, etwa die sieben Söhne Hiobs auf die Summe aller Tugenden, die vier klassischen samt den drei paulinischen, zu deuten, kommt ihm nicht. So ganz fern bleibt ihm diese Idee (die manchem Allegoriker des späteren Mittelalters sich nahe genug gelegt haben würde), daß er in jenen sieben Söhnen vielmehr in gewisser Weise die zwölf Apostel Christi vorgebildet sein läßt.[4])

---

[1]) L. II in Ezech. hom. 4 (col. 975 M.): tres sunt virtutes, sine quibus is qui operari iam potest salvus esse non potest, videlicet fides, spes, charitas. Vgl. Mor. l. XI, c. 16 (col. 965).

[2]) Die erstere Reihenfolge s. z. B. L. I in Ez. hom. 3, § 8 (über welche Stelle die Bemerkungen bei Neander-Erdmann, S. 232 zu vergleichen); die zweite Mor. II, 4; XXII, 1 u. a.

[3]) Deutung der drei Töchter Hiobs auf Glaube, Hoffnung, Liebe: Mor. I, 27 und II, 49. An letzterer Stelle (col. 592 M.) heißt es dann mit Bezug auf die vier Ecken des Hauses Hiob 1, 19: In quatuor angulis domus ista subsistit, quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit; unde et quatuor Paradisi flumina terram irrigant, quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium aestu temperatur etc.

[4]) Mor. I, 14 (col. 535). Zu dem Satze, womit Gregor diese äußerst gezwungene Deutung zu rechtfertigen sucht (A septenario quippe numero in duodenarium surgitur; nam septenarius suis in se partibus multiplicatus ad duodenarium tendit; sive enim quatuor per tria, sive per

Dagegen deutet er eben da, wo er Glaube, Hoffnung, Liebe in den drei Hiobtöchtern abgebildet findet, deren sieben Brüder vielmehr auf die sieben Geister der jesajanischen Weissagung Jes. 11, 2. Und eben diese sieben Geistesgaben, die er als „Tugenden" (virtutes, — richtiger hier wohl „Kräfte") bezeichnet, bringt er einmal auch in spezielle gegensätzliche Beziehung zu sieben Hauptformen der Sünde (freilich nicht den obigen sieben Prinzipallastern), um sie so als eine dem Menschen unentbehrliche Hülfe im Kampf wider das Böse zu kennzeichnen.[1]) Man sieht, wie nahe diese Gregorsche Allegoristik der Septenarbildung späterer Zeit schon kommt, wie aber die förmliche Zusammenfügung der theologischen Drei mit der klassischen Vier zur festen Formel von ihr noch vermieden wird. Ob hier noch etwas wie eine Scheu vor dem Zusammenjochen innerlich weit geschiedener Dinge, vor der Verbindung von Heidnischem mit Christlichem, von Belial mit Christus (2. Kor. 6, 14 f.) hemmend gewirkt hat? Gregor deutet nichts Derartiges an; die schon seit Ambrosius perfekt gewordene Einbürgerung der Tugendenquadratur begegnet bei ihm keinem Widerspruch. Über die Unabtrennbarkeit der Vier voneinander, also daß keine von ihnen für sich allein zu gedeihen vermag, weiß er Treffliches zu sagen.[2]) Ihr Entsprießen aus der gemeinsamen Urwurzel der Liebe beschreibt er an mehr als

---

quatuor tria ducantur, septem in duodecim vertuntur), bemerkt Ebert, Chr. lat. Lit. I, 524 treffend: „Alle Taschenspielerkünste der späteren Scholastik finden sich hier aufgeboten, um das Unmögliche möglich, so 7 = 12 zu machen."

[1]) Mor. I, 27 l. c. (s. die vorletzte Anm.): Donum quippe Spiritus, quod in subiecta mente ante alia *prudentiam, temp., fortit., iust.* format, eandem mentem, ut contra singula quaeque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus (Jes. 11, 2) temperat, ut contra stultitiam *sapientiam*, contra hebetudinem *intellectum*, contra praecipitationem *consilium*, contra timorem *fortitudinem*, contra ignorantiam *scientiam*, contra duritiem *pietatem*, contra superbiam det *timorem*. — Wegen der pseudoambrosianischen Schrift De sacramentis (III, 2, 8), welche die sieben Geisteskräfte der Stelle Jes. 11, 2 gleichfalls als *virtutes* (und zwar *v. cardinales*) bezeichnet, s. o. Kap. 4, S. 78.

[2]) Mor. XXII, 1: Una virtus sine aliis aut omnino nulla est aut imperfecta. Ut enim de principalibus quatuor virtutibus loquar: prudentia, temperantia, fortitudine atque iustitia, tanto perfectae sunt, quanto vicissim sibi coniunctae; disjuncte autem perfectae nequaquam esse possunt etc. Ähnlich in Ezech. l. II, hom. 10.

nur Einer Stelle mit ähnlicher ergreifender Gewalt der Rede wie Augustinus.[1]) Aber immer ist es die Liebe allein, die er den vier Prinzipaltugenden nahebringt und als die höhere überordnet, nicht zugleich auch Glaube und Hoffnung.[2]) Den aus dem Neuen Testament stammenden Ternar und den Quaternar antiker Abkunft gesellt er niemals addierend zusammen.

Ein Hervorgehen sekundärer Tugenden aus den Haupttugenden lehrt Gregor zwar nicht auf ähnliche Weise, wie er jenen Prozeß der filiatio im Gebiete der Lasterlehre behandelt. Aber wenn auch nicht Töchtertugenden, so doch Schwestern oder Gehülfinnen werden von ihm des öfteren den Kardinaltugenden zur Seite gestellt, so daß er an das Schema dieser letzteren keineswegs unabänderlich gebunden ist, sondern Erweiterungen des Kreises tugendhafter Gesinnungen und Handlungsweisen bald in der einen bald in der anderen Weise eintreten lassen kann. Demut und Gehorsam — die beiden in Benedikts Klosterregel eine Hauptrolle spielenden Grundtugenden des Mönchsstands — gehören zu diesen, behufs Ergänzung des gewöhnlichen Apparats gern von ihm herbeigezogenen Nebentugenden; desgleichen Keuschheit, Geduld u. a. Zuweilen bildet er gemischte Reihen, in welchen neben sonst minder oft zur Erwähnung gelangenden auch etliche aus der klassischen Tetras figurieren. So z. B. in der zwölften Homilie des ersten Buches zu Ezechiel, wo eine kontrastierende Gegenüberstellung von sieben (willkürlich aus der größeren Masse herausgegriffenen) sittlichen Defekten und von sieben Tugenden stattfindet.[3]) — Von besonderem Interesse, weil in späterer Zeit

---

[1]) L. II in Evang. hom. 27, c. 1 (schöne Schilderung vom Hervorgehen der vielen Tugenden aus der Einen Grundtugend der Liebe sowie der vielen Gebote des Herrn aus dem Einen Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe). Ähnlich Mor. XIX, 23.

[2]) So auch in der Stelle Mor. 28, 22 (col. 916 M.), wo ein besonders nahes Zusammenrücken der vier klassischen Tugenden mit der theologischen Haupttugend der Liebe, aber nicht mit deren Begleiterinnen, dem Glauben und der Hoffnung stattfindet. Ein etwaiges Zeugnis für die Zusammenfassung des Ternars und des Quaternars zur Heptas bildet also auch diese Stelle nicht — wonach meine frühere Angabe (Hauptsünden S. 46) zu berichtigen ist.

[3]) L. I in Ezech. hom. 12 (col. 930). Der luxuria ist hier gegenübergestellt: castitas, der ira: tranquillitas, der inepta laetitia: vigor mentis, dem multiloquium: munitio cordis, der invidia: caritas, der superbia: humilitas, der fallacia: veritas.

mehrfach nachgebildet, sind die Tugendgrade, die er hie und da unterscheidet. Den drei gottgewirkten Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, die er als „höchste Gnadengaben“ (dona summa) bezeichnet, läßt er einmal (Mor. XXVII, 46) eine Gruppe oder Reihe „mittlerer Gaben“ (dona media) zur Seite treten, nämlich die in 1. Kor. 12, 3 ff. genannten Charismen der Lehre, Rede, Weissagung, der Gabe des Gesundmachens ꝛc. Wichtiger als dieser Stufenunterschied, dem wir bei Gregors Geistesjünger Isidor wieder begegnen werden, sind die Hinweise auf mehrstufige Reihen von Tugenden. Als deren unterste Staffel wird in der Regel die „Furcht“ (timor, Gottesfurcht) genannt, woran dann entweder Glaube, Liebe ꝛc. oder etwelche andere Tugenden als höhere Grade angereiht werden (so Mor. V, 16 Stärke, Geduld, Frömmigkeit oder Vollkommenheit [perfectio viarum], aus Anlaß des daselbst zu erläuternden Eliphas-Spruchs Hiob 4, 6). Biblisch begründet wird dieser Stufengang in der Tugendübung entweder mit 1. Mos. 28, 12 f. (Jakobs Himmelsleiter), oder mit dem allmählichen Wachsen jener Saat auf dem Acker, die nach Mark. 4, 28 „am ersten das Gras, danach die Ähren, danach den vollen Weizen in den Ähren“ bringet.[1]) Anknüpfung an die neuplatonische Skalentheorie Plotins (S. 41 f.) findet bei Gregor noch nicht statt.

Zur Bereicherung des ethischen Lehrapparats hat sonach Gregor auch auf dem Gebiete der Tugendlehre im engeren Sinne Wichtiges beigetragen. Beide von ihm zuerst angelegentlich kultivierte Lehrtropen: die eben betrachtete Gruppierung der Tugenden nach Gradunterschieden, und jene Hereinziehung der jesajanischen Geistesgaben ins aretologische System, sind von der nachfolgenden moraltheologischen Überlieferung begierig ergriffen und in mehrfacher Richtung noch weiter ausgebildet worden.

Mit dem von Gregor für unseren Gegenstand Geleisteten berührt sich sein jüngerer Zeitgenosse **Isidorus Hispalensis** auf manchen Punkten, aber nicht allseitig. Als gelehrter Enzyklopädiker betätigt er erheblichen Eifer im Sammeln und Registrieren älterer wie jüngerer Überlieferungen, läßt aber in Hinsicht auf Originalität und auf tieferes Eindringen in die theologischen Wahrheiten viel

---

[1]) Mor. XXII, c. 20, col. 720 sq. Vgl. Mor. V, 16 (col. 696); auch L. II in Ezech. hom. 3, col. 957.

vermissen. Am Maßstab der allgemeinen Bildung seines Zeitalters gemessen glänzte er als einer der Ersten. Auch hat er — den sein Biograph Braulio als in *trivii* eruditione conspicuum, in *quadrivii* investigatione perfectum rühmen durfte — seine Meisterschaft in diesen beiden Disziplinengruppen gleich eingangs seines enzyklopädischen Hauptwerks auf für ihn ehrenvolle Weise bewiesen (Etym. l. I—III). Aber als mit Genialität vorwärts strebender Forscher kann er auf keinem der Gebiete, in denen er sich versuchte, gelten. Überall erscheint seine Arbeit mehr auf trockene Reproduktion altüberlieferter Stoffe als auf deren geistvolle Durchdringung und Fortbildung gerichtet. In bewundernder Vorliebe für symbolische Zahlenverhältnisse und grübelnder Auffindung von dergleichen mittels allegorischer Kunst übertrifft er Cassiodor und andere Vorgänger auf diesem Gebiete. Sowohl seine biblischen Quästionenwerke zum Alten Testament, wie Buch II seines Werks De differentiis verborum et rerum, und vor allem der Traktat „Von den Zahlen in der Heiligen Schrift" (Liber numerorum, qui in sanctis Scripturis occurrunt)[1]) sind reiche Fundgruben für den nach Kuriositäten auf diesem Literaturgebiete Suchenden. Aber des Neuen wird darin überall wenig oder nichts geboten. Es sind mit großartigem Sammlerfleiß zusammengetragene Schätze aus heidnischen und christlichen Quellen, die man hier aufgespeichert sieht — eine buntscheckige Antiquitätensammlung, deren man, besonders bei Exkursionen auf die Gebiete frühmittelalterlicher Allegoristik und Symbolik, nicht entbehren kann, die aber doch nur in ihren Einzelheiten interessiert, dagegen dem, der sie zusammenhängend zu lesen versucht, lediglich Ermüdung bereitet. — Für das uns beschäftigende Gebiet liefern die genannten Schriften, sowie außerdem noch Isidors dogmatisch-ethische Kompilation aus den Vätern, das dreiteilige Sentenzenwerk,[2]) verhältnismäßig reichen Ertrag. Aber es sind doch nur die bis zur Isidorschen Epoche, also bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts, erwachsenen Früchte christlich-aretologischer und hamartologischer Geistesarbeit, die darin aufgesammelt vorliegen. Nach originellen Neubildungsversuchen sieht man sich vergebens um. Das Interesse des gelehrten Sammlers erscheint durchweg als

[1]) Isidori Hisp. opera ed. Arevalo (Rom. 1802), t. V, p. 220—248 (= Migne l., t. 83, col. 179 ff.).

[2]) Sententiarum libri III, ed. Arev. t. VI, p. 115—362 (Migne, t. 83, c. 538 ff.).

ein mehr rückwärts denn vorwärts gewendetes. So besonders auch in seinem Verhältnis zu den Fortbildungs- und teilweisen Reformversuchen des großen Gregor auf beiden Gebieten, dem der Lehre von den Tugenden und der Klassifikation und Charakteristik der Laster. Einiges davon eignet er sich an, anderes läßt er links liegen, indem er die Lehrweisen älterer Meister, namentlich Cassians, bevorzugt. Die kirchliche Nachwelt bekommt so beides nebeneinander durch die Isidorschen Kompilationen überliefert, Gregorianisches und Vorgregorianisches. Soweit die fortbildende Tätigkeit Gregors einen wirklichen Fortschritt, namentlich in der Richtung auf Wahrung des allgemein-christlichen Interesses gegenüber einseitiger Möncherei und Asketik (s. S. 113), bedeutet hatte, wird ihr also durch den Hispalenser, wenn nicht direkt rückbildend, doch einhaltend und verlangsamend entgegengewirkt. Die seinem Einflusse unterstellte abendländische Theologie der nächstfolgenden Jahrhunderte wird von konsequentem Vorwärtsstreben auf der von dem römischen Morallehrer beschrittenen Bahn abgehalten und einem Zustande des unentschiedenen Schwankens zwischen der Autorität dieses Meisters und der älteren, überwiegend klösterlich-asketisch gerichteten Tradition für längere Zeit überlassen.

So vor allem auf dem Gebiete der Lehre von den Hauptlastern. In Buch II seiner Sentenzen eignet Isidor das Wesentliche von Gregors vereinfachender Umbildung der älteren Lastertheorie sich an. Er lehrt hier ausdrücklich eine Siebenzahl von Prinzipallastern, stellt die superbia als „Königin" an ihre Spitze und läßt die übrigen in der Gregorschen Ordnung ihr folgen — wenigstens insoweit, als er das fleischliche Lasterpaar gula und luxuria den Beschluß der Reihe bilden läßt. Auch macht er sich den Satz von der siebenfältigen Gnade des Gottesgeistes (Jes. 11, 2) als göttlichem Gegenstück zur Siebenzahl der menschlichen Hauptsünden (oben S. 115) zu eigen.[1]) Allein schon bei der näheren Beschreibung der einzelnen Glieder dieser Lasterreihe gestattet er sich Abweichungen vom Gregorschen Vorbild; so namentlich die, daß er aus jenem fleischlichen Lasterpaar die luxuria oder fornicatio zuerst näher bespricht und dann erst

[1]) Sent. l. II, c. 37 (p. 240 Arev.): Principalium vitiorum regina et mater superbia est . . . Sicut princeps vitiorum superbia nos eorum potestatibus subdit, ita Christus septiformi gratia plenus a dominatu vitiorum nos eruit etc.

die gula (der er die ebrietas ergänzend zur Seite stellt) folgen läßt.[1]) Die vier mittleren Glieder des Septenars (invidia, ira, tristitia, avaritia) bringt er nur kurz und außerhalb des bei Gregor ihnen zugewiesenen Zusammenhangs zur Sprache. — In zweien anderen der oben genannten Werke, dem II. Buch der Differentiae und dem Liber de numeris weicht er von Gregors Lehrweise noch stärker ab. Er kehrt hier zur Achtzahl Cassians und der älteren Mönchstradition zurück, stellt die superbia ans Ende der Reihe und das karnale Lasterpaar voran, und behält nur das Eine aus dem Gregorschen Reformschema bei, daß er der Akedie (die ihm wohl nur fürs Klosterleben bedeutsam, fürs große Ganze der Christenheit aber minderwertig erschien) den Neid substituiert.[2]) Ganz und gar befolgt er den Cassianschen Lehrtropus bei seiner Deutung der Kanaanitervölker 5. Mos. 7, 1 im Deuteronomiumkommentar. Er findet in der genannten Stelle nicht bloß sieben, sondern acht Hauptlaster indiziert, benamt dieselben ganz wie Cassian, also mit gula und luxuria anfangend und mit superbia schließend, unterläßt hier auch die Umdeutung der acedia in invidia, und gibt sogar die aus den acht Hauptlastern entspringenden Tochtersünden fast ganz nach Cassian, ohne merkliche Benutzung des reicheren Genealogisierungsverfahrens Gregors in Mor. 31.[3]) Also überhaupt ein Hinundherschwanken zwischen den beiden abendländischen Vorbildern, mit einigem eklektischen Vermittlungsstreben, dem aber die feste Konsequenz fehlt! Man kann sich dadurch auch an sein Verfahren bei Besprechung der besonderen Eigenschaften und hohen Vorzüge der

---

[1]) L. c., c. 39: de fornicatione — ergänzt durch zusätzliche Betrachtungen über continentia [c. 40] und cupiditas [c. 41]; c. 42: de gula; c. 43: de ebrietate — ergänzt durch das Zusatzkapitel 44: de abstinentia.

[2]) Varianten bietet er übrigens auch hier wieder; denn nur in Diff. II, 40 ist sein Anschluß an die Nilus-Cassianische Reihe gula, lux., av., acedia, trist., ira, inanis glor., sup. ein vollständiger (abgesehen von der oben angegebenen Substitution der invidia für die acedia). Dagegen lautet die im Lib. num. c. 9 (p. 233 Arev.) gegebene Aufzählung: invidia, iracundia, tristitia, avaritia, ingluvies, luxuria, inanis gloria, superbia. Hier hat er also gewissermaßen eine Kontamination des Gregorschen Reformschema mit Cassians Oktonar versucht.

[3]) Comm. in Deut. c. 16: Septem istae gentes sunt septem principalia vitia etc. Das Folgende dann wesentlich nach Cass. Coll. V, 16. Auch die Frage, warum 1. Mos. 15, 20 eine Zehnzahl gottloser Völker genannt sei, wird übereinstimmend mit Coll. V, 22 beantwortet (c. 17, p. 471 Arev.).

Zahlen Sieben und Acht im „Liber numerorum“ (Kap. 8 und 9) erinnern lassen. Hier widmet er zunächst dem Septenar eine üppig wortreiche Beschreibung, die von seiner schon in der Philosophie der Alten anerkannten geheimnisvollen Bedeutung ausgeht, dann auf sein Zusammengesetztsein aus der Drei und der Vier, also der Signatur der Trinität und derjenigen der Haupttugenden hinweist, bei dieser Gelegenheit auch seiner innerlichen Verwandtschaft mit der gleichfalls aus der Drei und der Vier entstehenden Zwölfzahl gedenkt, die uns oben (S. 114 f.) bei Gregor begegnete, ferner aus der Heiligen Schrift fast sämtliche Heptaden des Alten wie des Neuen Testaments und aus der Kosmologie und der Anthropologie eine ähnlich reiche Fülle von Siebenheiten beibringt, um mit dem allen das Lob dieser heiligen Zahl auf den höchsten Gipfel zu erheben. Aber unmittelbar nach diesem Hymnus auf die Sieben folgt dann ein (allerdings kürzeres) Kapitel über die Achtzahl, worin doch auch diese als numerus primus, perfectus, sanctus gepriesen und mit allerlei Lob ausgestattet wird.[1]) An älteren Vorbildern für ein derartiges prinziploses Kompilierverfahren fehlte es ja nicht; vgl. das oben (S. 105 f.) über Makrobius Bemerkte.

Auch bei seiner Behandlung der Tugenden sieht man Isidor einerseits auf Gregors des Großen Standpunkt beharren, andrerseits in einzelnen Punkten hinter denselben zurückgehen. Ein Vorwärtsschreiten aber in der Richtung auf stetige und feste Zusammenfassung des klassischen Quaternars mit der biblischen Trias läßt sich bei ihm nicht wahrnehmen. — Er bietet an eben jenen drei Stellen, wo er die Lasterlehre skizziert, nämlich Sent. II, 35 f.; Diff. II, 34 ff. und Num. c. 4 und 5, kurze Betrachtungen auch über beide Tugendgruppen, die theologische und die moralische. Aber der Gedanke, durch Zusammenfassung derselben eine Siebenzahl zu bilden, kommt ihm bei keiner dieser Gelegenheiten. In Sent. l. c. läßt er es überhaupt ungewiß, welche Stellung neben der theologischen Tugendentrias den vier Kardinaltugenden zukomme; denn ausdrücklich hervorgehoben, und zwar als „höchste“ oder „erhabene“ Tugenden (v. summae, excelsae) werden hier nur fides, spes, charitas; das Gebiet der von diesen unter-

[1]) De num. c. 9 (p. 232 Arev.): Octonarius primus et perfectus est: nam ex primo motu, i. e. ex duobus per duos quatuor generat et . . . Hic autem numerus sanctus est, et in figura verae circumcisionis ascriptus (vgl. Luk. 1, 59; 2, 21), ꝛc.

schiedenen „mittleren" Tugenden (v. mediae, modicae) wird als ein nicht scharf begrenztes behandelt, als zu welchem gehörig etliche Beispiele, wie Lehrgabe (doctrina), Fastenstrenge (ieiunium), Keuschheit, Wissenschaft, ja sogar „zeitliche Güter" (temporales divitiae) genannt sind. Es ist also der Stufenunterschied zwischen vornehmsten oder höchsten und zwischen relativen oder mittleren Tugenden, den er hier in freier Nachbildung eines Gregorschen Vorbilds (s. o. S. 117) darlegt. Die klassische Tetras bleibt ganz aus dem Spiel, auf sie weist auch die zu Anfang des nächstfolgenden Kapitels gegebene Kontrastierung der Hauptlaster mit den Haupttugenden nicht hin.[1]) — Anders in Diff. II, c. 35—39. Hier wird zuerst gezeigt, wie fides, spes und charitas sich unterscheiden (mit besonders genauem Eingehen auf die mehrerlei Arten der letztgenannten, nämlich: Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, wovon die letzte wieder in fleischliche und geistige Selbstliebe unterschieden wird). Dann folgt ein von der Weisheit und deren Unterschied vom Wissen handelnder Abschnitt, und erst im Zusammenhang dieser neuen, die Sapientia oder Philosophia betreffenden Distinktion, kommen die vier klassischen Tugenden prud., fort., just., temp., welche den Inhalt der Ethica (des dritten der drei Teile der Philosophie neben Physica und Logica) bilden, zur Sprache (Kap. 39). — Wieder anders in Kap. 4 und 5 des Liber numerorum. Hier wird zuerst, bei Behandlung des Ternars überhaupt, auch der theologischen Tugenden fides, spes, charitas gedacht, und zwar nicht grade sehr tiefsinnig als der „Drei, die der Apostel empfiehlt und die den Inhalt aller Prophetie bilden". Ihre Namhaftmachung erfolgt inmitten einer Aufzählung aller möglichen biblischen Triaden; vorher geht ihnen die Dreizahl der Tage, welche der Erlöser im Grabe zugebracht; dann folgt die an Matth. 13, 23 („hundertfältig, sechzigfältig, dreißigfältig) sich anlehnende hieronymianische Trias der Märtyrer, der Asketen (Virgines) und der Eheleute (Coniugati). Im

[1]) Die hier (Sent. II, 37, p. 239 Ar.) gegebene Gegenüberstellung der Laster und Tugenden erinnert an Gregors Hom. I, 12 in Ez. (s. S. 116). Als Gegensatz zur lux. nennt sie cordis munditia; dem odium stellt sie dilectio entgegen, der iracundia: patientia, dem timor: fiducia, dem torpor: zelus, der tristitia: gaudium; der accidia (vgl. über diese Schreibung oben, Kap. 3, S. 58): fortitudo, der avaritia: largitas, der superbia: humilitas — also eine Neunzahl von Antithesen.

nächsten, von der Vierzahl handelnden Kapitel folgt die Erwähnung der vier philosophischen Tugenden iust., prud., fort., temp., welchen sogleich die entgegenstehenden vier Leidenschaften oder Laster: cupiditas, metus, dolor, gaudium angereiht werden.[1]) Eingefügt erscheint diese vierfache Antithese in die Aufzählung von nicht weniger als 22 Quaternaren, teils biblischen teils profanen Charakters, und zwar nicht in die erste Abteilung dieser Reihe (bestehend aus zwölf, teils dem Alten teils dem Neuen Testament entnommenen Vierzahlen), sondern in die zweite, welche mit den vier Erdteilen, vier Himmelsgegenden, vier Elementen, vier Jahreszeiten und vier Körpertemperaturen (warm, kalt, feucht, trocken) anhebt, dann die Tugenden- und die Leidenschaften-Tetras folgen läßt, und mit den vier Lebensaltern (initium, augmentum, status, declinatio), den vier Tierarten (caelestia, pennigera, aquatilia, terrestria), den vier Regenbogenfarben, endlich den vier Quadranten der Schaltjahrberechnung schließt.

Die spielende Äußerlichkeit solcher Aufzählungen mag in der enzyklopädischen Anlage und Tendenz der Schriften über die „Differenzen" und über die „Zahlen" ihre teilweise Entschuldigung finden. Aber auch das Sentenzenwerk bietet nicht eben viel Ernsteres oder Tieferes über den uns beschäftigenden Gegenstand. An manches in den Ausführungen Augustins, der ja auch Allegorist und Zahlensymboliker war, können die Isidorschen Kompilationen wohl erinnern, aber grade das Beste und Tiefste, was dort geboten wird, blieb von der oberflächlich reproduzierenden Geistesarbeit des spanischen Metropoliten ausgeschlossen. Die hier zuletzt berührten Gedankengänge, betreffend die Kontrastierung der vier moralischen Tugenden mit den vier Hauptleidenschaften, weisen noch in voraugustinische Zeiten zurück. Äußerliches Isolieren der einzelnen Phänomene sowohl des sittlich Guten wie des Bösen, waltet hier überall vor. Zu einer so kraftvollen Geltendmachung der Liebe als sittlicher Grundkraft und gottgewirkter Grundtugend, wie selbst Augustins Vorgänger Ambrosius sie schon versucht und geleistet hatte, vermag der gelehrte Kompilator des 7. Jahrhunderts sich nicht mehr aufzuschwingen.

---

[1]) Ähnlich auch Diff. I, 40, wo jedoch die Reihenfolge der vier Gegensätze eine andere ist (prud. als erste Tugend voran u. s. f.).

B. Das Mittelalter.

7. Die vorscholastische Theologie.

a) Im Abendland.

Die fünf Jahrhunderte zwischen Isidor und dem Lombarden bedeuten eine Zeit des Stillstands, wie für die abendländisch-theologische Entwicklung im allgemeinen, so speziell für die Behandlung der Tugendlehre. Ein Abgehen von dem Standpunkt eines temperierten Augustinismus, wie Gregor d. Gr. ihn begründet, wird von nur wenigen Theologen gewagt, und diese wenigen sind nicht die zumeist einflußreichen. Wie damit einerseits das Prinzip für die Behandlung der soteriologischen und ethischen Lehrprobleme in einem mehr oder weniger semipelagianischen Sinne festgelegt wird, so wirkt andrerseits auch in formaler Hinsicht das von dem letzten großen Kirchenvater gegebne Vorbild auf Jahrhunderte hin maßgebend und bestimmend. Der Enzyklopädiker Isidor hatte teils die von Gregor vertretene, teils die ältere, Cassiansche Lehrform durch seine lexikonartig eingerichteten Kompendien kodifiziert. Dieser Umstand hat in noch stärkerem Maße als Gregors eigenes Beispiel auf die Stereotypierung des die Schemata der Tugenden und der Laster betreffenden Verhaltens der Morallehrer hingewirkt. Man fand in jenen Lehrbüchern die heptadische und die ogdoadische Gliederung der Hauptsünden nebeneinander überliefert: also beharrte man bei dieser Annahme der beiden Bildungen als gleicherweise berechtigt. Man sah ebenda die theologische Tugendengruppe des Apostels der Rubrik Drei zugewiesen, die Gruppe der moralischen Tugenden aber in dem Abschnitt über die Vierzahl rubriziert und auch in dem Kapitel über die Zahl von jener

biblischen Trias sorgfältig unterschieden: also verblieb man auch bei dieser Behandlungsweise des Gegenstandes. Ein engerer Zusammenschluß der beiden Tugendarten galt vorläufig noch als unzuläßig. Den philosophischen Tugendenquaternar als Lehrformel intakt zu erhalten und gegenüber jedem Erweiterungsversuche abzuschließen, hielt man für unbedingt nötig; war doch diese platonisch-ciceronische Formel durch Kirchenlehrer ersten Ranges wie Ambrosius, Augustinus ꝛc. schon längst in christlichem Sinne gedeutet und in den für kirchliche Ethik unentbehrlichen Lehrapparat aufgenommen worden. An ihr festzuhalten, sie also nicht durch Einverleibung in ein umfassenderes Schema verschwinden zu lassen, mußte den Vertretern der kirchlichen Überlieferung umsomehr als geboten erscheinen, da die außerchristlichen Ethiker damaliger Zeit, beide Mohammedaner wie Juden, für ihre Behandlung der Tugend- und Lasterlehre sich abweichender Schemata bedienten. Seitens der ersteren wurde, besonders seit Avicebron, ca. 1050, eine pentadische Reihe (fünf Tugenden und fünf Laster) zu Grunde gelegt; die letzteren neigten zur Bevorzugung des aristotelischen Einteilungsverfahrens.[1]) — Mancherlei Neuerungsversuche und willkürliche Abweichungen von der älteren Tradition begegnen übrigens hie und da — so, daß der im Folgenden zu bietende Überblick über die hauptsächlich in Betracht kommenden Erscheinungen keineswegs ein Bild starrer Uniformität bieten wird.

Bei zwei namhaften angelsächsischen Theologen des anhebenden achten Jahrhunderts gibt die Einwirkung des Gregorschen großen Moralwerks sich deutlich zu erkennen, jedoch nicht als ausschließlich zur Geltung gelangend, sondern als teilweise modifiziert durch mitwirkende sonstige Einflüsse. **Beda** der Ehrwürdige († 735) ist in seiner Theologie wesentlich Gregorianer und zeigt deshalb auch bei seiner Behandlung der Tugenden und der Laster mehrfach nahe Berührungen mit den betr. Ausführungen des römischen Bischofs. Die alleinseligmachende Kraft der drei theologischen Tugenden hebt er, fast mit den Worten Gregors, hervor (l. II in Esr., c. 13). Getrennt davon bringt er die vier Moraltugenden (virtutes primae) öfters zur Sprache — einmal (in Tob. t. IV), indem er den von Hieronymus, Pomerius, Cassiodor

---

[1]) Vgl. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik, S. 277.

und Isidor her überlieferten Apparat biblischer Exempel für diesen Quaternar mit einer interessanten Novität bereichert, nämlich mit den vier Widdern, welche Raguel laut Tob. 8 schlachten läßt.[1]) Als Zahlensymboliker beutet er fleißig die von Cassiodor und Isidor auf diesem Gebiete dargebotenen Vorlagen aus, so namentlich auch betreffs der Heptaden und Ogdoaden. Den siebenfältigen Geist Gottes Jes. 11, 2 findet er, in Nachahmung von Gregors ähnlichem Verfahren (S. 115), gern durch diese oder jene biblische Siebenzahl symbolisiert; so u. a. durch des greisen Tobias 7 Enkel (Tob. 14), über die er bei dieser Gelegenheit bemerkt: quia fortes sunt et vincentes malignum spiritum. — Bedas älterer Zeitgenosse, der als Dichter in angelsächsischer wie lateinischer Sprache hervorragende Abt **Aldhelm** von Malmesbury (gestorben als Bischof von Sherborne, 709), bietet neben Anklängen an Gregor auch solche an Cassian dar. Seinen Schilderungen der menschlichen Hauptlaster legt er die Cassiansche Achtzahl zu Grunde, jedoch nicht ohne sie gemäß Gregorscher Lehre so umzugestalten, daß er das Ungeheuer des Stolzes (superbia, horrenda bestia!) an die Spitze der Reihe rückt und als Urmutter aller übrigen darstellt. In seiner Schilderung der die christliche Keuschheit befehdenden Laster als großer und wohlgewappneter Heeresmassen schließt er sich teils an Gregor und Cassian, teils an Prudentius an; wie er denn als Nachahmer des letzteren auch ein hexametrisches Gedicht De laude virginum verfaßt hat. Die Kanaaniterheere der Bücher Mose und Josua, sowie die Krethi und Plethi der BB. Samuelis (2. Sam. 8; 15) zieht er fleißig zur Exemplifizierung der vom Menschen zu bekämpfenden Sündenscharen herbei; desgleichen allerhand Bilder aus dem Tierleben, z. B. bei Schilderung des Stolzes den Leviathan oder Walfisch (balaena; truculentus natrix); bei Beschreibung der Gastrimargie den Drachen (vorax draco) ꝛc.[2])

Teils die floskelreiche und schwülstige Muse dieses südenglischen Bischofs, teils Bedas trocknere und mehr doktrinär gehaltene poetische Elaborate haben auch den Deutschenapostel

[1]) In Tob. IV, col. 931 M. Vgl. auch Homil. aestiv. t. VII, 78.

[2]) Ebert, Chr.-lat. Lit. I, 588 ff. Vgl. die von uns (Hauptſ., S. 60) mitgeteilten Proben Aldhelmscher Prosa-Schreibweise. Die hier beigebrachte Bemerkung über accidia als zum erstenmal bei Aldhelm vorkommend ist nach dem Obigen (S. 122, N. 1 bei Isidor) zu berichtigen.

Bonifatius zu Versuchen auf ebendemselben Felde der didaktisch-hexametrischen Dichtung begeistert. Seine Aenigmata (385 akrostichische Hexameter) bieten eine Parallelschilderung von zehn Tugenden und ebensovielen Lastern, wovon jene als goldene Äpfel vom Lebensbaum des **Kreuzes**, diese als bittere Früchte des todbringenden Pestbaumes der Sünde beschrieben werden. Das Ganze ergibt folgende Gegenüberstellung von Namen:

Virtutes:	**Vitia:**
caritas	cupiditas
fides catholica	superbia
spes	crapula gulae
iustitia	ebrietas
veritas	luxuria
misericordia	invidia
patientia	ignorantia
pax vere christiana	vana gloria
humilitas christiana	negligentia
virginitas.	ira.

Der Versuch kann weder dichterischen Wert noch das Lob scharfsinnigen oder psychologisch feinen Verfahrens bei Bildung der vorgeführten Gegensätze beanspruchen. Wir weisen nur deshalb auf ihn hin, weil diese gedoppelte Zehnzahl eins der, immerhin nicht ganz seltenen, Beispiele von gelegentlichem freieren Verhalten gegenüber den von Cassian und von Gregor her in Ansehen stehenden Zahlengebilden bietet.[1])

Auch **Alkuinus** († 804) gehört zu den, wie in der Tugendlehre so auch sonst, gegenüber den theologischen Vorgängern eine gewisse Selbständigkeit wahrenden Schriftstellern. Der Gegensatz zwischen Tugenden und Lastern wird von ihm in zwei besonderen Schriften behandelt: einem für den bretonischen Grafen Wido geschriebenen paränetischen Traktat, einer Art von Laienbrevier (De virtutibus et vitiis), und einer an eine Nonne gerichteten Lehrepistel psychologisch-asketischen Inhalts (De ratione animae ad Eulaliam).[2]) In beiden sieht man den gelehrten und genialen Angelsachsen mehr an Augustin selbst als an dessen spätere Geistesjünger (wie etwa Pomerius, Cäsarius, Gregor) Anschluß suchen. Seiner Entwicklung dessen, was zur wahren christlichen Tugend gehört, legt er in der ersteren Schrift das

---

[1]) Vgl. Ebert, I, 613 f.
[2]) Beide in Opp. Alcuini t. II (M. lat. t. 101).

platonische Kardinaltugendenschema zu Grunde. Er verchristlicht aber jede der darin enthaltenen vier Tugenden, indem er ihre Funktionen ebensowohl zur zeitlichen wie zur ewigen Lebensaufgabe des sittlichen Subjekts in Beziehung setzt[1]) und ihrer Ausübung nur dann wahren Wert und zukünftigen ewigen Lohn zuspricht, wenn sie im Geiste des Glaubens und der Liebe geschehe.[2]) Den Glauben, die Liebe und die Hoffnung als die drei unabtrennbar zusammengehörigen Grundgesinnungen des Christen, hatte er überdies schon gleich eingangs der Schrift (Kap. 2—4) behandelt. Ein näheres Aneinanderrücken der beiderlei Tugendgruppen als bei Augustin findet demnach auch hier nicht statt. Daran jedoch, daß die theologische Gruppe, und in ihr vor allem die Liebe, die Grundkraft für alle Tugendübung zu bilden habe, wird mit gleich kräftigem Nachdruck wie von jenem erinnert. — In der Epistel an Eulalia wird ebendieselbe Wahrheit, von der Liebe als der gemeinsamen Basis und höheren Einheit der Kardinaltugenden, kunstvoll in der Weise entwickelt, daß aus den drei Seelenkräften nach Plato, dem concupiscibile, dem irascibile und dem rationabile, ebensowohl die acht Hauptlaster wie die vier Haupttugenden hergeleitet werden. Da die Sünde in der Herrschaft der niederen Triebe über die Vernunft, also jener beiden erstgenannten Seelenkräfte über die ratio besteht, so ergeben sich zunächst Freßsucht (gula), Unzucht (fornicatio), Geiz (avaritia) als Sünden des entfesselten Begehrens; ferner Jähzorn (ira), Trübsinn (tristitia), Trägheit (acedia) als Sünden des ungezügelten Verabscheuungsvermögens; endlich Eitelkeit (cenodoxia) und Stolz (superbia) als Sünden der sich verirrenden Vernunft. Man sieht, es ist die Cassiansche Reihenfolge und

---

[1]) Über die Klugheit sagt er hier (c. 35, col. 637 M.): Prud. est rerum divinarum humanarumque, prout homini datum est, scientia, in qua intelligendum est, quid cavendum sit homini vel quid faciendum. Sodann: Justitia est animi nobilitas, unicuique propriam tribuens dignitatem; in hac divinitatis cultus et humanitatis iura et iusta iudicia et aequitas totius vitae conservantur. Ferner: Fortitudo est magna animi patientia et longanimitas et perseverantia in bonis operibus, et victoria contra omnium vitiorum genera. Endlich: Temperantia est totius vitae modus, ne quid nimis homo vel amet vel odio habeat, sed omnes vitae huius varietates considerata temperet diligentia.

[2]) Haec vere in fide et caritate observantibus aeternae gloriae ab ipsa Veritate Jesu Christo praemia pollicentur.

Benennung der Hauptlaster, an welche Alcuin hier — ähnlich wie auch in Kap. 34 der vorher genannten Schrift — sich anschließt. Die Art sodann, wie er zu denselben drei Seelenkräften die vier Haupttugenden in organische Beziehung setzt — selbstverständlich mit Voranstellung der prudentia und mit Zurückführung auch der drei übrigen auf die Grundforderung der Vernunftherrschaft über die niederen Triebe — entspricht ganz der auf Augustin zurückgehenden moraltheologischen Tradition. Ein kräftiger Hinweis auf wahre Liebe als Grundbedingung für gedeihliche Ausübung der vier Tugenden beschließt auch hier den betr. Abschnitt.[1]) — Ein kurzes Kapitel über die Tugend und deren vier Hauptteile oder -arten hat Alkuin auch seiner für König Karl d. Gr. geschriebenen Darstellung der Rhetorik als Anhang beigegeben.[2]) Beschränkung auf die vier Kardinaltugenden findet selbstverständlich auch darin statt; die theologischen Tugenden bleiben fern. Von dem Tugendenseptenar späterer Zeiten ist bei ihm überhaupt noch keine Spur wahrzunehmen, so hoch er immerhin vom Wert der Siebenzahl als solcher halten mag und so begeistert er namentlich die sieben freien Künste als die Vorstufen zur heiligen Wissenschaft der Theologie und als die Säulen des Hauses der Salomonischen Weisheit (Spr. 9, 1) feiert.[3])

Die fränkische Theologie des neunten Jahrhunderts entfernt sich in der Mehrzahl ihrer Vertreter nicht sonderlich weit von der hier gekennzeichneten Position ihres angelsächsischen großen Lehrmeisters. Alkuins gelehrtester und einflußreichster Hauptschüler, der Praeceptor Germaniae **Rabanus Maurus** († 856), behandelt die theologischen und die moralischen Tugenden stets getrennt, und zwar die ersteren verhältnismäßig selten,[4]) die

[1]) Et haec quatuor, si caritate perfecta in anima fiunt, efficiunt eam Deo proximam (De rat. anim. ad Eulal. virg. c. 4, col. 641 M.).

[2]) Daher der Titel dieses ganzen Werks: Disputatio de rhetorica et de virtutibus. Vgl. Ebert, II, S. 19.

[3]) S. die Schrift De grammatica, und vgl. Ebert S. 17.

[4]) Die drei theologischen Tugenden findet Raban einmal, in B. II seines allegorischen Ezechielkommentars (Kap. 15, col. 928 M.) in den drei Gemächern (Vulg. thalami) neben der Nordpforte des Tempels, wovon Ez. 40, 21 die Rede ist, abgebildet. Die eben hier genannten sieben Stufen deutet er auf die septem gradus hebdomadis, durch welche man aus der Knechtschaft des Judentums ad altiora aufsteigen müsse. Also auch hier keinerlei Hinweis auf eine etwaige Siebenzahl von Tugenden.

letzteren aber mit sichtlicher Vorliebe. Den Geistlichen der Kirche empfiehlt er in B. III seiner „Unterweisung der Kleriker“ nachdrücklich jenes „geistliche Viergespann, auf dem man zur ewigen Heimat emporfährt“ (quadriga spiritalis, qua vectus . . . clericus ad aeternam patriam condescendit). In seinem Levitikus-Kommentar (B. VII, Kap. 12) gibt er eine Beschreibung der das Paradies Gottes zierenden Bäume, wovon er dann einige bei Namen nennt, nämlich die vier Bäume iustitia, prudentia, fortitudo, temperantia zuerst, dann noch arbor pietas, arbor sapientia, arbor disciplina, arbor scientiae boni et mali. Auch in die kunstvoll ausgedachten Figurenzeichnungen seines akrostichisch-poetischen Bilderwerks „Vom Lob des heiligen Kreuzes“ hat er eine das Viertugendenschema verherrlichende Tafel aufgenommen. Wegen des Zwanges, den die Verskünstelei ausübt, tritt die Vierzahl hier nicht sonderlich anschaulich hervor; einige der sonst üblichen Tugendnamen sind durch Versuche zu poetischer Paraphrase verdrängt (statt fortitudo steht nisus fortis, statt temperantia: adversa ferre).[1]) Noch in einer seiner letzten Schriften, dem Traktat De anima (dem Könige Lothar II. gewidmet und im wesentlichen einen Auszug aus Cassiodors Werk über dasselbe Thema bildend) wird über die vier Kardinaltugenden ziemlich eingehend gehandelt (Kap. 6—10). — Bei Darstellung der Lasterlehre folgt Raban in der Regel Gregor dem Großen, indem er an der Spitze der sieben (oder auch acht) Hauptlaster den Stolz nennt. Doch gibt er einmal, in B. III seines Bußbuchs über die Tugenden und Laster, die Cassiansche Reihe wieder, welche mit den Fleischessünden der Eßsucht und Wollust anhebt und mit Eitelkeit und Hoffart schließt.[2])

[1]) De laudibus s. crucis, fig. VI: De quatuor virtutibus principalibus, quomodo ad crucem pertineant. Jeder der vier Flügel des in die Mitte der Figur eingezeichneten gleichschenkligen Kreuzes + enthält einen auf je eine der vier Kardinaltugenden bezüglichen Hexameter. Vgl. meine Schrift: Das Kreuz Christi (Gütersloh, Bertelsmann 1875), S. 456 ff., sowie zur Würdigung der poetischen Spielereien dieses Rabanschen Werks überhaupt: Ebert, II, 142 f.; Gaß, I, 296 ff.

[2]) De vitiis et virtt. III, 49—62. — Vgl. die nach Gregorschem Vorgang geordneten Aufzählungen in den Homil. de festis praecipuis ad Haistulf. archiep. (hom. 59—62); in De actuali et contempl. vita p. 128 f., sowie in De discipl. eccl. III, p. 1240—1253. S. überhaupt K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert (Wien 1876), S. 254.

In das Pönitentialbuch von Rabans Zeitgenossen, dem Bischof **Halitgar** von Cambray († ca. 830), hat — als Buch I und II dieser Kompilation — eine Abhandlung über die Laster und Tugenden Aufnahme gefunden, die mit einem unter Rabans Namen überlieferten Traktat über denselben Gegenstand (in den beiden ersten Büchern von dessen zuletzt erwähnter Schrift) sich wörtlich genau deckt.[1] Die Arbeit ist aus Gregor d. Gr., Augustin und Pomerius zusammengeschrieben und bietet eigentlich nichts von selbständigem Belang — wie denn die in B. I vorangestellte Darstellung der Hauptlaster (samt deren remedia) sich genau an die, den Stolz an die Spitze stellende und mit den Fleischeslastern gula und luxuria schließende Reihenfolge bei Gregor anschließt, die in B. II folgende Beschreibung des kontemplativen Lebens und der Haupttugenden aber im wesentlichen denselben Gang einhält wie die Schrift des Pomerius. Bemerkenswert ist dabei nur das Eine, daß der Kompilator die Beschreibung der beiden Tugendgruppen näher aneinander gerückt hat als sein älterer Vorgänger (vgl. oben S. 116, Note 2) und so den Zusammenschluß der theologischen mit den moralischen Tugenden zu einer siebengliedrigen Einheit annähernd — aber doch nicht vollständig — vollzieht. Er beschreibt zuerst (in Kap. 3—5) als den Wesensgehalt des kontemplativen Lebens die fides, spes und charitas; dann läßt er, eingeleitet durch eine Vorbemerkung über das Wesen der Tugend im allgemeinen (Kap. 6: De virtute), in vier weiteren Kapiteln die Beschreibung der Kardinaltugenden folgen, wobei er die von Pomerius eingehaltene Folge temperantia, fortitudo, iustitia, prudentia verläßt und die vier vielmehr in umgekehrter Ordnung (prud., iust., fort., temp.) aneinanderreiht (Kap. 7—10). Es resultiert so in der Tat eine Siebenzahl, die indessen von dem Verfasser als eine solche nicht ausdrücklich bezeichnet wird. Vielmehr wird bei Behandlung der fides, spes und charitas der Name „Tugenden“ überhaupt nicht angewendet; und das Heterogene der beiden nacheinander beschriebenen Gruppen wird auch am Schlusse des Ganzen nochmals, durch starke Hervorhebung des „himmlischen“, von Oben

---

[1] Halitgarii de vitiis et virtutibus (l. I et II des Werks De poenitentia ll. V), bei Migne, t. 105, col. 657—678.

stammenden Charakters der paulinischen Trias, bemerklich gemacht.[1])

Noch zwei weitere namhafte Theologen aus Ludwigs des Frommen Zeit, die beiden Bischöfe von Orleans: **Theodulf** († 821) und **Jonas** († 844) erscheinen beeinflußt durch die von Gregor d. Gr. ausgegangene Tradition, ohne sich gerade ganz und ausschließlich durch sie binden zu lassen. Die Prosaschriften des ersteren folgen da, wo sie sich über die Hauptlaster auszusprechen haben, bald dem Gregorschen, bald dem Cassianschen Typus.[2]) Dagegen geht die in einer seiner Dichtungen, dem distichischen Poem über die sieben freien Künste, angebrachte Schilderung der vier Kardinaltugenden auf Isidorsche oder Cassiodorsche Vorlagen zurück.[3]) — Ziemlich nahe bei den durch Gregors und Isidors Lehrweise geschaffenen Normen beharrt **Jonas** in dem die Tugenden und Untugenden behandelnden Abschnitte seiner Laien-Unterweisung.[4]) Da das genannte Werk einem westfränkischen Edelmann, dem Grafen Matfrid von Orleans gewidmet ist, spielen Warnungen vor Stolz und Übermut, vor Streitsucht, Hartherzigkeit und allerlei leichtfertigen Reden eine Hauptrolle in dem hier Dargelegten. Die Gottes- und Nächstenliebe steht, als sittliches Grundgebot nach Matth. 22, 40 an der Spitze dessen, wozu gemahnt wird. Als nächste Tugend nach ihr wird die Demut betont. Mahnungen zur Geduld oder Langmut (patientia — das Wort mit pax in Zusammenhang gebracht und auf die

---

[1]) A. a. O., col. 678: Satis, ut opinor, ex tribus gradibus, coelestium scilicet, fide, spe et charitate, necnon ex virtutibus quatuor, quibus ad culmina virtutum ascenditur, est disputatum etc.

[2]) Im Fragment eines Sermo de vitiis et virtutibus (bei Migne t. 105, col. 275 ff.) erscheint die superbia (als origo omnium criminum, als initium omnis peccati etc.) gemäß Gregorschem Lehrtypus an die Spitze der Laster gestellt, deren Zahl (ob 7 oder 8) hier unbestimmt gelassen wird. Dagegen lautet im Capitulare ad presbyteros (M. col. 218) die Reihe der acht principalia vitia frei nach Cassian: gula, fornicatio, acedia, avaritia, cenodoxia, invidia, ira, superbia. Beachte jedoch hier die Einfügung der invidia (statt tristitia).

[3]) Carmen de septem liberalibus in quadam pictura depictis (Carminum l. IV, no. 2), col. 333—335 M. Wir werden weiter unten, in dem Abschnitt über die Tugenden und Laster in der mittelalterlichen Kunst, auf dieses interessante Gedicht zurückzukommen haben.

[4]) Jonas, De institutione laicali ad Matfridum comitem (M. t. 106), l. III, c. 1—6 (col. 233—247).

Friedfertigkeit gemäß Matth. 5, 9 gedeutet), samt Abmahnungen von Hoffart, Haß und Neid schließen sich dann an. Mit einer aus Alkuins Laienbrevier für Graf Wido (S. 127) reproduzierten Warnung vor den acht Hauptlastern: Stolz, Gefräßigkeit, Unzucht 2c. schließt dieser ethisch-paränetische Kern des Werks. Ihm folgen aber dann noch speziellere Warnungen vor Zungensünden verschiedener Art (detractio, sermones otiosi, turpiloquium etc.) samt Ermahnungen zu christlicher Mildtätigkeit. Gregor d. Gr. wird als ethische Lehrautorität zumeist zitiert; daneben Augustin, Cäsarius, Isidor 2c. — Ähnlichen Inhalts ist Jonas' „Unterricht für einen König", dem Sohn Ludwigs des Frommen, Pippin, gewidmet und eine Zusammenstellung christlicher Lebensregeln und Herrschermaximen bietend. Die Liebe wird auch hier als allen übrigen Tugenden übergeordnet hervorgehoben und ihre grundlegende Bedeutung für das sittliche Rechtverhalten beider Stände, des Klerus wie des Laienstands betont. Eine feste Schematisierung bietet diese Schrift weder für das Gebiet der Tugend- noch für das der Lasterlehre. Als der Grundtugend der Liebe entgegenstehende Haupterscheinungsformen der Untugend werden beispielsweise namhaft gemacht: „Haß, Neid, Geiz, Zwietracht, Heuchelei, Wollust und sonstiges Böse."[1])

Die Literatur der Fürstenspiegel, der dieses letztere Schriftchen des Bischofs von Orleans angehört, weist aus derselben sowie aus der nächstfolgenden Zeit noch einige bemerkenswerte Beispiele auf, deren Einrichtung und Lehrart als eine im wesentlichen ähnlich oder gleich geartete erscheint.[2]) Dem, was an Paränesen oder moralischen Lehren allgemeineren Inhalts in sie aufgenommen ist, liegen in der Regel Gregorsche und Isidorsche Schilderungen zu Grunde. So des Abtes **Smaragdus** von St. Mihiel († ca. 840) „Königsstraße" (Via regia), ein für Ludwig den Frommen geschriebener, ziemlich umfänglicher Regentenspiegel, dem in den Schriften dieses Autors außerdem ein Handbuch der Sittenlehre für Klosterleute, betitelt Diadema monachorum, zur Seite steht. Freier Anschluß teils an Gregor

---

[1]) De institutione regia ad Pippinum regem (ib. 279—306). Vgl. über beide Werke: Amelung, Leben und Schriften des Bischofs Jonas v. Orleans, Dresden 1888, S. 48 ff.

[2]) Alb. Werminghoff, Der Fürstenspiegel der Karolingerzeit: Histor Zeitschrift 1902, S. 193—213.

teils an Isidor charakterisiert beide, die aretologischen wie die hamartologischen Abschnitte dieser Werke.[1]) So des gelehrten Schotten **Sedulius** Buch „Von den christlichen Herrschern" (De rectoribus christianis), verfaßt wohl 855 für König Lothar II. und hinsichtlich seiner aus Prosa und Poesie gemischten Form der Consolatio philosophiae des Boëtius nachgebildet. Interessant und nicht ohne einigen schriftstellerischen Reiz ist die darin (Kap. 9 und 10) gegebene Nebeneinanderstellung von sieben Herrlichkeiten (res pulchriores) der sichtbaren Welt und von acht Säulen der Herrschaft (columnae regni) eines friedfertigen Herrschers. Als die erstere Reihe bildend werden genannt: der heitere Sternenhimmel, das erquickende Sonnenlicht, der strahlende Vollmond, der frisch grünende und Früchte tragende Garten, die leicht bewegte blaue Meerflut (Thetyos serenitas), die heilige Schar frommer Diener Gottes und ein tüchtiger Herrscher in seiner Majestät (gloriosus rex optimus). Die damit parallelisierte Reihe der acht Stützen oder Säulen der Königsmacht heißen: Wahrhaftigkeit, Geduld, Freigebigkeit (largitas in muneribus), Freundlichkeit der Rede, Bestrafung der Übeltäter, Begünstigung und Belohnung der Guten, leichte Besteuerung der Untertanen, gerechte Behandlung beider, der Reichen wie der Armen.[2]) — Für Karl den Kahlen stellte Erzbischof **Hincmar** von Reims einen Regentenspiegel zusammen (De regis persona et regio ministerio), dessen Vorschriften und Warnungen teils biblische Sentenzen teils Zitate aus Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr. zu Grunde gelegt waren. Angehängt ist dieser Schrift ein gedrängter Abriß der Tugend- und Lasterlehre, kompiliert hauptsächlich nur aus Gregors Moralwerk und enthaltend eine warnende Schilderung von sechs (nicht sieben oder acht) Hauptlastern (nämlich Geiz, Stolz, Unzucht, Freßsucht, Neid, Zorn), deren Erscheinungsformen, Wirkungen und Gegenmittel mit teilweise wörtlichen Auszügen aus Gregor

---

[1]) Smaragdus, Via regia (M. t. 102, col. 935—970) und Diadema monachorum (ib. 593 ff.). Vgl. außer Werminghoff (a. a. O.): Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, 113 f., auch Zöckler, Art. „Smaragdus" in PRE.², Bd. XIV.

[2]) Sedulius Scotus, De rectoribus christianis et convenientibus regulis, quibus est res publica rite gubernanda ad Carol. M. et Ludov. Pium. (M. t. 103, 291 ff.). Vgl. Traube in den Abhandlungen der Münchener Akad. 1891, S. 338 ff. und Werminghoff, S. 202 f.

beschrieben werden.[1]) — Von hohem Interesse ist das moralische **Handbüchlein der Dhuoda**, verfaßt um das Jahr 841 von der Herzogin Dhuoda (oder Dodana), Gemahlin Bernhards von Septimanien, als pädagogischer Wegweiser für ihren Sohn Wilhelm. Das früher nur bruchstückweise (durch Mabillon), neuerdings aber in nahezu vollständigem Text herausgegebene Schriftstück warnt den jungen Fürsten eindringlich vor Jähzorn, Stolz, Habgier, auch Unkeuschheit (Kap. 25 ff.). Als Gegenmittel gegen diese und andre Laster empfiehlt es fleißiges Gebet zu Gott um Verleihung der sieben Gnadengaben des Heil. Geistes (Kap. 26 f.) und eifrige Erlernung und Befolgung dessen, was die Schrift von den acht Seligkeiten lehrt (Kap. 30). Auf der fünfzehnstufigen Leiter jener heiligen Siebenzahl und dieser Achtzahl gelte es rüstig emporzuklimmen zum Gipfel der Vollkommenheit, der durch die mystische Zahl 100 angedeutet werde (Kap. 44).[2]) Die in zahlensymbolischer Spielerei besonders an der letzten der hier berührten Stellen, aber auch sonst noch mehrfach, sich gern ergehende Manier der frommen und gelehrten Fürstin präludiert auf bemerkenswerte Weise der mystischen Lehrweise des späteren Mittelalters (insbesondere ihrer Staffel-Ethik, vgl. Kap. 9 c). — Noch in der Literatur der folgenden Jahrhunderte begegnet man hie und da Beispielen von solchen Mahnschriften und Unterweisungen für Könige oder fürstliche Personen. Der kleine Regentenspiegel, den Bischof **Ratherius** von Verona († 974) in sein Agonisticon (Buch III) aufgenommen hat, hält dem damaligen italischen König Hugo im Ton einer strengen Bußpredigt vor, er habe bisher „weder gerecht, noch klug, noch mäßig, noch tapfer" gehandelt, keine dieser „königlichen Tugenden" komme ihm zu.[3])

---

[1]) Hincmar, De persona regis et regio ministerio (M. t. 125, 833 ff.), nebst dem Anhang De cavendis vitiis (ebd. 857 ff.). Vgl. Wermingh., S. 207 f.

[2]) In haec septemplicia formantium dona et in has VIII partium beatitudines, per quindecies graduum militando, te gradatim hortor meditando ascenderis, fili, ut ad centesimum de laeva in dextram, ad perfectionis cacumen faciliter valeas transcurrere illaesus. S. die Ausgabe des Manuel de Dhuoda (834), publié . . . par Édouard Bondurand, Paris 1887, p. 192 f. [Von den Solöcismen des barbarisch verwilderten Lateins der Stelle wurden einige von uns hier stillschweigend verbessert].

[3]) Ratherius, Praeloquior. s. Agonisticon l. III, tit. 2 (p. 222 M. t. 136): „Hae quatuor (sc. iustitia, prud., temp., fort.) ita regales proprie

Mehr oder weniger erwähnenswert sind noch einige der die biblische Exegese und die kirchliche Dogmatik als ihre hauptsächlichen Arbeitsgebiete pflegenden Schriftsteller unsres Zeitraums. Durch das exegetische Sammelwerk des **Walafrid Strabo** († 849 als Abt von Reichenau), das unter dem Namen Glossae ordinariae beliebt wurde und durch das ganze Mittelalter hindurch einen beherrschenden Einfluß auf das abendländisch-kirchliche Schriftstudium übte, wurden die Gregorschen und Isidorschen allegorischen Deutungen der als biblische Grundlage für die Hauptformeln der Tugend- und Lasterlehre betrachteten Stellen des Alten Testaments in weiteste Kreise hinein getragen. Was seit Cassian als typischer Sinn der sieben kanaanäischen Völkernamen in den bekannten Stellen der Bücher Mose und Josua überliefert war, wurde so zum Gemeingut dieser Kreise; nicht minder die an Ezech. 1 und 40 sich anlehnenden allegorischen Tugendschemata und die durch Gregors Moralwerk in Kurs gesetzten Deutungen der Söhne Hiobs auf die sieben Geistesgaben und der Hiobstöchter auf die theologischen Tugenden.[1]) — Die erbaulichen Traktate angesehener Träger der katholisch-orthodoxen Tradition wirken in gleicher Richtung. So des **Paschasius Radbertus** Schrift „Über Glaube, Hoffnung, Liebe" an Abt Warinus von Corvey, die schon gleich in ihrem einleitenden Dedikationsschreiben die eben berührte mystische Deutung der Kinder Hiobs zu Gunsten ihres Themas fruktifiziert, indem sie das Gespeist- und Getränktwerden der paulinischen Trias durch die Himmelsgabe des siebenfältigen Gottesgeists (Jes. 11) beschreibt und daran die entsprechende Ermahnung knüpft.[2]) So die von Bischof **Bruno** von Toul, dem nach-

---

noscuntur esse virtutes, ut cum his quilibet etiam rusticus rex non incongrue dici, sine his nec ipse universam pene monarchiam obtinens mundi — — rex valeat iuste vocari." Vgl. A. Vogel, Rath. v. Ver. (1854), I, 75; II, 168 ff.

[1]) Gelegentlich des Septenars der Kanaanitervölker (zu Deut. 7, 1 und Par.) werden auch die etymologischen Bedeutungen der einzelnen Namen (wie Hethiter, Girgositer) nach Hieronymus De nominibus hebraicis beigefügt (Hauptsünden S. 61).

[2]) Pasch. Radbertus, De fide, spe et charit. ll. III (M. t. 120, col. 1387 ff.). S. die Praef. ad Warinum abb.: Nulla igitur pagina divinarum Scripturarum, quae tres hasce virtutes fundamentum et culmen totius christianitatis non praedicet et insinuet; quibus caetera praestantur dona et vita acquiritur sempiterna. Pascuntur enim

maligen Papst Leo IX. († 1054), für einen Mönch des Benediktinerordens abgefaßte Schilderung des „Streits zwischen den Tugenden und Lastern", welche einer längeren Reihe personifizierter und als redend eingeführter Tugenden eine gleichgroße Zahl von Lastern gegenüberstellt und durch die zwischen denselben gewechselten Reden das Obsiegen des Guten über das ihm entgegenstehende sündig Böse zur Anschauung zu bringen sucht. Die leicht zu erkennende Grundlage der 24 Kontraste, welche demgemäß vorgeführt werden, bildet das Gregorsche Schema der sieben (bezw. acht) Laster, an dessen Spitze der Stolz als Urmutter aller Sünden figuriert und dessen Beschluß die Fleischeslaster der Freßsucht und der Wollust bilden. Die Achtzahl der Hauptlaster erscheint hier zu dem Dreifachen ihres Betrags erweitert und zugleich in Beziehung gesetzt zu einer entsprechenden Reihe gegenteiliger Tugenden.[1]) Sowohl den Grundgedanken wie alle wesentlichen Details der Schilderung entnahm der Touler Bischof einer älteren Schrift gleichen Titels, die, wie es scheint, den Abt des Vinzenzklosters bei Benevent, Ambrosius Autpertus, einen Zeitgenossen Karls des Großen, zum Verfasser hatte.[2]) — Auch der italische Zeitgenosse und Geistesverwandte dieses deutschen Kirchenfürsten, **Petrus Damiani**, bietet in seinen zahlreichen asketischen Traktaten manche Berührungen mit der von Gregor dem Großen sich herschreibenden moral-theologischen Überlieferung, betätigt aber zugleich ein auf freie Behandlung und Variierung der überlieferten Formen gerichtetes Streben. Die Gregorsche Siebenzahl der Hauptlaster unterzieht er gelegentlich mehr oder weniger willkürlichen Kürzungen oder Umstellungen ihrer einzelnen

---

septem Spiritus Sancti donis, sicut in Job praesignatum legimus, quod tres filiae eius quotidie per orbem dierum in singulorum fratrum suorum epulabantur domibus; videlicet quia fides, spes et charitas rore Spiritus S. opime saginantur, ut visibilia contemnant et ad ea quae non videntur indesinenter festinent etc.

[1]) De conflictu vitiorum et virtutum (inter opp. Leonis IX, t. 143 M., col. 559 ff.). An der Spitze der 24gliedrigen Reihe stehen superbia (nebst humilitas als ihrem Gegensatz) und inanis gloria (Gegensatz von timor Domini); bald nachher folgt invidia (mit ihrem Gegensatz), dann ira u. s. f., — zuletzt ventris ingluvies und luxuria.

[2]) Diese ältere Schrift ist aber als angebliches Werk Augustins überliefert; s. t. 40 Opp. Augustini ed. Migne, col. 1091 f. Vgl. meine „Hauptsünden", S. 60 f.

Glieder — z. B. so, daß er statt ihrer nur eine Sechszahl (anhebend mit Geiz und schließend mit Eitelkeit) nennt, oder so, daß er zwar den Stolz die Reihe eröffnen läßt, aber nicht Eßgier oder Wollust, sondern Trübsinn an die letzte Stelle rückt.[1]) In der Schrift De vera felicitate et sapientia, kontrastiert er himmlische Weisheit mit irdischer Klugheit und zugleich kirchlich-asketisches Leben und weltliches Berufsleben. Indem er bei Beschreibung des vom Weltleben abgekehrten geistlichen Lebens drei Stufen des letzteren, entsprechend dem Stande der Kleriker, dem der Mönche und dem der Einsiedler, unterscheidet und erst dem letzteren die wahre sittliche Vollkommenheit zuschreibt, nähert er sich der Skalen-Ethik oder Stufentheorie der Mystiker, über welche später noch in besonderer Betrachtung zu handeln sein wird. Originell ist auch Damianis Versuch einer Kontrastierung der Hauptsünden und -laster mit den zehn Geboten in der Schrift „Von den zehn Plagen Ägyptens". Er parallelisiert darin die ägyptischen Plagen mit den Hauptarten sündiger Gottentfremdung, denen er gleichzeitig die Gebote des Dekalogs als heilende Gegenmittel gegenüberstellt. Das bei der ersten Plage in Blut verwandelte Wasser läßt er die innere Verfinsterung oder Erblindung des vom wahren Gottesglauben abfallenden Menschen bedeuten, der also der Inhalt des ersten Gebots heilend gegenübersteht. Der durch die Froschplage versinnbildlichten Irrlehre und falschen Philosophie stellt er das zweite Gebot als Heilmittel gegenüber. Die Stechmückenplage deutet er auf das Gebrechen einer rastlosen irdischen Vielgeschäftigkeit, der das Gebot der Feiertagsheiligung gegenüberstehe. Die Plage der Hundsfliege (cynomyia) wird, „weil es nichts Hündischeres gibt als Ungehorsam gegen die Eltern", auf die Sünde gegen das vierte Gebot gedeutet; das allgemeine Viehsterben (die fünfte Plage) auf die Sünden viehischer Wollust u. s. f.[2])

---

[1]) So im Opusc. de horis canonicis t. 145 M., 223), wo die siebengliedrige Reihe: superbia, avaritia, vana gl., ira, invidia, luxuria, tristitia genannt ist. Dagegen bietet der Trakt. De secuii contemptu die Sechszahl: avaritia, inconstantia, discursio, ira, superbia, vana gloria.

[2]) P. Damiani, Opusc, 58 de vera felic. et sap. — Opusc. 44, de X Aegypti plagis atque decalogo (col. 685—694, t. 145 M.). Vgl. K. Werner, Gerbert v. Aurillac, die Kirche und die Wissenschaft seiner Zeit (Wien 1878). S. 194 ff.

Die hier auf etwas gekünstelte Weise durchgeführte Herbeiziehung des Dekalogs, behufs Gewinnung eines vollständigen Registers aller Hauptarten von Sünden, kann an den Umstand erinnern, daß ein Teil auch der **Bußbücher** des früheren Mittelalters sich bei Aufzählung der Sünden mehr oder weniger an die dekalogische Reihenfolge anschließt, also — unter Beiseitelassung der Cassianschen und Gregorschen Acht- oder Siebenlaster-Schemata — zum einfach biblischen Gruppierungsverfahren der voraugustinischen Väter wie Tertullian, Cyprian rc. (s. Kap. 4) zurückgreift. So einige der Pönitentialbücher, welche als speziell römischen Ursprungs gelten, u. a. das dem fünften Buche des Poenitentiale Halitgars als Anhang beigegebene (dessen Entstandensein nicht in Rom, sondern im Frankenreiche übrigens seitens der neueren Kritik behauptet wird).[1]) Auch in der früher (bei Cäsarius, S. 96) von uns berührten Stelle des Gratianschen Decretum wird eine Sündenreihe aufgestellt, die wenigstens hinsichtlich der ersten sieben ihrer zwölf Glieder an die dekalogische Ordnung sich anschließt, während sie allerdings dann (vom achten Gliede an, als welches der Stolz genannt wird) die Gregorsche Lasterreihe abkürzend reproduziert.[2]) Die auf Kombination der dekalogischen mit der Gregorschen Reihenfolge ausgehende Vermittlungstendenz, welche hier obgewaltet zu haben scheint, begegnet auch in der älteren abendländischen Bußbücherliteratur hie und da, z. B. in dem Poenitentiale Egberti, während andere angelsächsische Kompilationen dieser Art, wie das angebliche Bußbuch des Theodor von Tarsus, das des Cummean, das Poenit. Bigotianum, sich noch an das Achtlasterschema Cassians anschließen und demgemäß die Fleischessünden der Eßgier und Wollust die Reihe eröffnen lassen.[3]) Ein allmähliches Vordringen des von der Gregorschen Lehrweise aus-

---

[1]) E. Friedberg, Art. „Bußbücher" in PRE.[3], III, 583.

[2]) Die zwölf hier genannten Sünden sind: sacrilegium, homicidium, adulterium, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furtum, superbia, invidia, avaritia, iracundia (mit dem Zusatze: si longo tempore teneatur) und ebrietas. Vgl. „Hauptsünden", S. 58 f.

[3]) Vgl. überhaupt Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883, S. 191 ff. 525 ff. 575. 615 f. Wegen der gleichfalls das Cassiansche Schema zu Grund legenden Schrift Columbans: De octo vitiis principalibus und deren Verhältnis zur Regula monastica Columbani vgl. O. Seebaß, Zeitschrift f. Kirchengesch., XIV, S. 76 ff.; auch „Hauptsünden" a. a. O.

gehenden Einflusses findet unbestreitbar auch in diesem Literaturbereiche statt. Die zunächst hauptsächlich nur auf Berücksichtigung der Tatsünden und äußeren Vergehungen angewiesenen Instruktionen für Beichtväter bereichern sich nach und nach durch Aufnahme auch solcher Lehrformen und Regeln, die das inwendige Sündenleben betreffen. Und besser als das aus Erfahrungen und Anforderungen des Klosterlebens heraus erwachsene Schema Cassians erschien die Formel Gregors dazu geeignet, für die in dieser Hinsicht nötigen Ergänzungen verwertet zu werden. Sie entsprach dem, was das allgemeine praktisch-kirchliche Bedürfnis erforderte, durch ihre Voranordnung des Grundlasters des Stolzes und ihre Hervorhebung auch des jenem klösterlichen Sündenregister ganz fehlenden Neids. Wurde sie nicht vollständig und genau, in Gestalt der bekannten Siebenzahl, zur Anwendung gebracht, so brachte man wenigstens einiges aus ihr ergänzend in das ältere Schema hinein und bildete so eine für den Gebrauch bei beiden Ständen, dem der Kleriker wie der Laien, bequem anwendbare Formel.

Daß der Einfluß der von Gregor und Isidor vertretenen Modifikation der Augustinschen Tugend- und Sündenlehre auch in die Kreise der spezifisch mystisch gerichteten Moralisten, Erbauungsschriftsteller und geistlichen Dichter vielfach eindrang und den hier bevorzugten Lehrformen, namentlich jener Skalentheorie, zu mancher eigentümlichen Ausprägung und Fortbildung verhalf, wird weiter unten (Kap. 9) zu zeigen sein.

b) In der griechischen Kirche.

Von den beiden einflußreichsten Kirchenschriftstellern des griechischen Orients in frühmittelalterlicher Zeit hat Pseudodionysius vom Standpunkt neuplatonischer Mystik, Johannes Damaszenus von dem eines christlich modifizierten Aristotelismus aus fortbildend auf das Dogma und Ethos der Folgezeit eingewirkt. Auf die kirchliche Glaubenslehre ist seitens des einen wie des anderen ein tiefer greifender Einfluß geübt worden als auf die Sitten- und Tugendlehre; doch ging auch in der letzteren Hinsicht manche nicht unwichtige Anregung von ihnen aus. Vom Areopagiten schreibt sich das auf Erfahren und Erleben des Göttlichen oder auf religiös-ethischen Transformismus gerichtete sittliche Streben her, das die Stufentheorien der enthusia-

stischen Mystik mittlerer und neuerer Zeit erzeugt hat. Durch den Damaszener sind die psychologischen und logischen Lehrformen der peripatetischen Philosophie, die der vorwaltende Zug zum Platonismus bis dahin vom ethischen Lehrgebiete mehr fern gehalten hatte, auch für dieses in mehrfacher Hinsicht fruchtbar gemacht und zu manchen neuen Gedankenverknüpfungen und Kategorienbildungen verwertet worden.

Auf den **Areopagiten** wird, da sein nachwirkender Einfluß sich durchs ganze Mittelalter hindurch erstreckt, ja gerade in den letzten Jahrhunderten desselben besonders kräftig hervortrat, später (in Kap. 9) zurückzukommen sein. — Aus der Reihe der von ihm her angeregten frühmittelalterlichen Ethiker von mystischer Grundrichtung heben wir zunächst den sinaitischen Abt **Johannes Klimakus** (oder **Klimax**, gest. gegen 650) hervor. Derselbe verdankt seinen Beinamen und weitreichenden Ruhm der „Paradieses-Leiter“ (*Κλῖμαξ*, Scala Paradisi), einer in 30 Staffeln oder Sprossen (nach der Zahl der Lebensjahre Jesu) geteilten Anleitung zu frommem Sinn und Wandel für asketisch lebende Christen, der noch ein speziell für Kleriker bestimmter pastoraltheologischer Anhang (*Πρὸς τὸν ποιμένα*) beigegeben ist.[1]) Als hauptsächlich für Religiosen geschriebene Anweisung hebt die größere dieser Schriften an mit Mahnungen zu bußfertiger Abkehr von der Welt und zu willigem Gehorsam (grad. 1—7), worauf dann — durchsetzt mit einigen Abschweifungen und Zusätzen — eine freie Reproduktion des Nilus-Cassianschen Achtlasterschemas sich anschließt (grad. 8—23).[2]) Auf die Warnung vor Kenodoxie und Stolz, bei welcher diese mittlere Reihe von Paränesen schließlich anlangt, folgen noch Mahnungen zur Demut, Lebensklugheit, Ausdauer im Gebet, Seelenruhe (*ἀπάθεια*). Die den Gipfel der Leiter bildende 30. Staffel handelt über die Liebe, samt Glaube und

---

[1]) Beide Schriften griech. mit lat. Übers. in M. gr. t. 88, col. 631 ff. 1167 ff.

[2]) Einen Fortschritt von den Sünden niederer und fleischlicher Art zu den mehr geistig gearteten hält diese Aufzählung im ganzen ein, doch stellt sie Jähzorn und Akedie **vor** die drei gröberen Fleischeslaster (gula, lux., avar.). Der Schwermut (*λύπη*, tristitia) ist kein eigner Abschnitt gewidmet; statt ihrer wird zwischen ira und acedia das Afterreden (*καταλαλιά*) besonders hervorgehoben (grad. 10). — Darüber, daß überhaupt ein stetiger Gedankenfortschritt innerhalb dieser Skala zu vermissen ist, vgl. auch **Holl**, Enthusiasmus und Bußgewalt in der griechischen Kirche ꝛc., S. 180.

Glieder — z. B. so, daß er statt ihrer nur eine Sechszahl (anhebend mit Geiz und schließend mit Eitelkeit) nennt, oder so, daß er zwar den Stolz die Reihe eröffnen läßt, aber nicht Eßgier oder Wollust, sondern Trübsinn an die letzte Stelle rückt.[1]) In der Schrift De vera felicitate et sapientia, kontrastiert er himmlische Weisheit mit irdischer Klugheit und zugleich kirchlich-asketisches Leben und weltliches Berufsleben. Indem er bei Beschreibung des vom Weltleben abgekehrten geistlichen Lebens drei Stufen des letzteren, entsprechend dem Stande der Kleriker, dem der Mönche und dem der Einsiedler, unterscheidet und erst dem letzteren die wahre sittliche Vollkommenheit zuschreibt, nähert er sich der Skalen-Ethik oder Stufentheorie der Mystiker, über welche später noch in besonderer Betrachtung zu handeln sein wird. Originell ist auch Damianis Versuch einer Kontrastierung der Hauptsünden und -laster mit den zehn Geboten in der Schrift „Von den zehn Plagen Ägyptens". Er parallelisiert darin die ägyptischen Plagen mit den Hauptarten sündiger Gottentfremdung, denen er gleichzeitig die Gebote des Dekalogs als heilende Gegenmittel gegenüberstellt. Das bei der ersten Plage in Blut verwandelte Wasser läßt er die innere Verfinsterung oder Erblindung des vom wahren Gottesglauben abfallenden Menschen bedeuten, der also der Inhalt des ersten Gebots heilend gegenübersteht. Der durch die Froschplage versinnbildlichten Irrlehre und falschen Philosophie stellt er das zweite Gebot als Heilmittel gegenüber. Die Stechmückenplage deutet er auf das Gebrechen einer rastlosen irdischen Vielgeschäftigkeit, der das Gebot der Feiertagsheiligung gegenüberstehe. Die Plage der Hundsfliege (cynomyia) wird, „weil es nichts Hündischeres gibt als Ungehorsam gegen die Eltern", auf die Sünde gegen das vierte Gebot gedeutet; das allgemeine Viehsterben (die fünfte Plage) auf die Sünden viehischer Wollust u. s. f.[2])

---

[1]) So im Opusc. de horis canonicis t. 145 M., 223), wo die siebengliedrige Reihe: superbia, avaritia, vana gl., ira, invidia, luxuria, tristitia genannt ist. Dagegen bietet der Trakt. De seculi contemptu die Sechszahl: avaritia, inconstantia, discursio, ira, superbia, vana gloria.

[2]) P. Damiani, Opusc, 58 de vera felic. et sap. — Opusc. 44, de X Aegypti plagis atque decalogo (col. 685—694, t. 145 M.). Vgl. K. Werner, Gerbert v. Aurillac, die Kirche und die Wissenschaft seiner Zeit (Wien 1878). S. 194 ff.

Die hier auf etwas gekünstelte Weise durchgeführte Herbeiziehung des Dekalogs, behufs Gewinnung eines vollständigen Registers aller Hauptarten von Sünden, kann an den Umstand erinnern, daß ein Teil auch der **Bußbücher** des früheren Mittelalters sich bei Aufzählung der Sünden mehr oder weniger an die dekalogische Reihenfolge anschließt, also — unter Beiseitelassung der Cassianschen und Gregorschen Acht- oder Siebenlaster-Schemata — zum einfach biblischen Gruppierungsverfahren der voraugustinischen Väter wie Tertullian, Cyprian rc. (s. Kap. 4) zurückgreift. So einige der Pönitentialbücher, welche als speziell römischen Ursprungs gelten, u. a. das dem fünften Buche des Poenitentiale Halitgars als Anhang beigegebene (dessen Entstandensein nicht in Rom, sondern im Frankenreiche übrigens seitens der neueren Kritik behauptet wird).[1]) Auch in der früher (bei Cäsarius, S. 96) von uns berührten Stelle des Gratianschen Decretum wird eine Sündenreihe aufgestellt, die wenigstens hinsichtlich der ersten sieben ihrer zwölf Glieder an die dekalogische Ordnung sich anschließt, während sie allerdings dann (vom achten Gliede an, als welches der Stolz genannt wird) die Gregorsche Lasterreihe abkürzend reproduziert.[2]) Die auf Kombination der dekalogischen mit der Gregorschen Reihenfolge ausgehende Vermittlungstendenz, welche hier obgewaltet zu haben scheint, begegnet auch in der älteren abendländischen Bußbücherliteratur hie und da, z. B. in dem Poenitentiale Egberti, während andere angelsächsische Kompilationen dieser Art, wie das angebliche Bußbuch des Theodor von Tarsus, das des Cummean, das Poenit. Bigotianum, sich noch an das Achtlasterschema Cassians anschließen und demgemäß die Fleischessünden der Eßgier und Wollust die Reihe eröffnen lassen.[3]) Ein allmähliches Vordringen des von der Gregorschen Lehrweise aus-

---

[1]) E. Friedberg, Art. „Bußbücher" in PRE.³, III, 583.

[2]) Die zwölf hier genannten Sünden sind: sacrilegium, homicidium, adulterium, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furtum, superbia, invidia, avaritia, iracundia (mit dem Zusatze: si longo tempore teneatur) und ebrietas. Vgl. „Hauptsünden", S. 58 f.

[3]) Vgl. überhaupt Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1883, S. 191 ff. 525 ff. 575. 615 f. Wegen der gleichfalls das Cassiansche Schema zu Grund legenden Schrift Columbans: De octo vitiis principalibus und deren Verhältnis zur Regula monastica Columbani vgl. O. Seebaß, Zeitschrift f. Kirchengesch., XIV, S. 76 ff.; auch „Hauptsünden" a. a. O.

gehenden Einflusses findet unbestreitbar auch in diesem Literaturbereiche statt. Die zunächst hauptsächlich nur auf Berücksichtigung der Tatsünden und äußeren Vergehungen angewiesenen Instruktionen für Beichtväter bereichern sich nach und nach durch Aufnahme auch solcher Lehrformen und Regeln, die das inwendige Sündenleben betreffen. Und besser als das aus Erfahrungen und Anforderungen des Klosterlebens heraus erwachsene Schema Cassians erschien die Formel Gregors dazu geeignet, für die in dieser Hinsicht nötigen Ergänzungen verwertet zu werden. Sie entsprach dem, was das allgemeine praktisch-kirchliche Bedürfnis erforderte, durch ihre Voranordnung des Grundlasters des Stolzes und ihre Hervorhebung auch des jenem klösterlichen Sündenregister ganz fehlenden Neids. Wurde sie nicht vollständig und genau, in Gestalt der bekannten Siebenzahl, zur Anwendung gebracht, so brachte man wenigstens einiges aus ihr ergänzend in das ältere Schema hinein und bildete so eine für den Gebrauch bei beiden Ständen, dem der Kleriker wie der Laien, bequem anwendbare Formel.

Daß der Einfluß der von Gregor und Isidor vertretenen Modifikation der Augustinschen Tugend- und Sündenlehre auch in die Kreise der spezifisch mystisch gerichteten Moralisten, Erbauungsschriftsteller und geistlichen Dichter vielfach eindrang und den hier bevorzugten Lehrformen, namentlich jener Skalentheorie, zu mancher eigentümlichen Ausprägung und Fortbildung verhalf, wird weiter unten (Kap. 9) zu zeigen sein.

b) In der griechischen Kirche.

Von den beiden einflußreichsten Kirchenschriftstellern des griechischen Orients in frühmittelalterlicher Zeit hat Pseudodionysius vom Standpunkt neuplatonischer Mystik, Johannes Damaszenus von dem eines christlich modifizierten Aristotelismus aus fortbildend auf das Dogma und Ethos der Folgezeit eingewirkt. Auf die kirchliche Glaubenslehre ist seitens des einen wie des anderen ein tiefer greifender Einfluß geübt worden als auf die Sitten- und Tugendlehre; doch ging auch in der letzteren Hinsicht manche nicht unwichtige Anregung von ihnen aus. Vom Areopagiten schreibt sich das auf Erfahren und Erleben des Göttlichen oder auf religiös-ethischen Transformismus gerichtete sittliche Streben her, das die Stufentheorien der enthusia-

stischen Mystik mittlerer und neuerer Zeit erzeugt hat. Durch den Damaszener sind die psychologischen und logischen Lehrformen der peripatetischen Philosophie, die der vorwaltende Zug zum Platonismus bis dahin vom ethischen Lehrgebiete mehr fern gehalten hatte, auch für dieses in mehrfacher Hinsicht fruchtbar gemacht und zu manchen neuen Gedankenverknüpfungen und Kategorienbildungen verwertet worden.

Auf den **Areopagiten** wird, da sein nachwirkender Einfluß sich durchs ganze Mittelalter hindurch erstreckt, ja gerade in den letzten Jahrhunderten desselben besonders kräftig hervortrat, später (in Kap. 9) zurückzukommen sein. — Aus der Reihe der von ihm her angeregten frühmittelalterlichen Ethiker von mystischer Grundrichtung heben wir zunächst den sinaitischen Abt **Johannes Klimakus** (oder Klimax, gest. gegen 650) hervor. Derselbe verdankt seinen Beinamen und weitreichenden Ruhm der „Paradieses-Leiter" (*Κλῖμαξ*, Scala Paradisi), einer in 30 Staffeln oder Sprossen (nach der Zahl der Lebensjahre Jesu) geteilten Anleitung zu frommem Sinn und Wandel für asketisch lebende Christen, der noch ein speziell für Kleriker bestimmter pastoraltheologischer Anhang (*Πρὸς τὸν ποιμένα*) beigegeben ist.[1]) Als hauptsächlich für Religiosen geschriebene Anweisung hebt die größere dieser Schriften an mit Mahnungen zu bußfertiger Abkehr von der Welt und zu willigem Gehorsam (grad. 1—7), worauf dann — durchsetzt mit einigen Abschweifungen und Zusätzen — eine freie Reproduktion des Nilus-Cassianschen Achtlasterschemas sich anschließt (grad. 8—23).[2]) Auf die Warnung vor Kenodoxie und Stolz, bei welcher diese mittlere Reihe von Paränesen schließlich anlangt, folgen noch Mahnungen zur Demut, Lebensklugheit, Ausdauer im Gebet, Seelenruhe (*ἀπάθεια*). Die den Gipfel der Leiter bildende 30. Staffel handelt über die Liebe, samt Glaube und

---

[1]) Beide Schriften griech. mit lat. Übers. in M. gr. t. 88, col. 631 ff. 1167 ff.

[2]) Einen Fortschritt von den Sünden niederer und fleischlicher Art zu den mehr geistig gearteten hält diese Aufzählung im ganzen ein, doch stellt sie Jähzorn und Akedie vor die drei gröberen Fleischeslaster (gula, lux., avar.). Der Schwermut (*λύπη*, tristitia) ist kein eigner Abschnitt gewidmet; statt ihrer wird zwischen ira und acedia das Afterreden (*καταλαλιά*) besonders hervorgehoben (grad. 10). — Darüber, daß überhaupt ein stetiger Gedankenfortschritt innerhalb dieser Skala zu vermissen ist, vgl. auch Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt in der griechischen Kirche rc., S. 180.

Hoffnung als ihren Voraussetzungen, stellt also die theologische Tugendentrias als das Ziel dar, bei welchem der himmelwärts emporsteigende und nach höherer Gotteserkenntnis trachtende Fromme schließlich anlangen müsse. Der Gefahr einer allzugroßen Monotonie bei Beschreibung der zahlreichen Stufen sucht der Verfasser durch gelegentliches Variieren seiner Darstellungsform zu begegnen. So in dem interessanten Kapitel über „Lebensklugheit" (grad. 26: *περὶ διακρίσεως*), wo er zur Abwechslung zwei geistliche Alphabete einflicht: eines für Anfänger im asketischen Leben, anhebend mit „Gehorsam, Fasten, Sack, Asche, Tränen ꝛc." und schließend mit Herzenseinfalt und Unschuld, sowie eins für Gefördertere (*εὐσεβῶς τελειούμενοι*), anhebend mit Herzensreinheit und völliger Liebe — also ungefähr mit eben den Tugendforderungen, womit das vorhergehende Alphabet schließt — und als letzte seiner Buchstaben (*ψ* und *ω*) Freiheit von Sünde und Leidenschaftslosigkeit bietend. Kurz vorher war durch Anwendung des Bildes vom Kampf eines Schiffleins auf stürmisch erregter See mit gefahrdrohenden Klippen und Wogen die Rede variiert und anmutiger gestaltet worden. Zorn, Verzweiflung, Unwissenheit waren als schlimme Klippen, ein ungezügelter, mit Fressen und Saufen beschwerter Leib war als gefährliche Untiefe, der Stolz als wilde Brandung der Wogen dargestellt worden u. s. f.[1]) — Interessant ist, daß dieser Abt des Sinaiklosters, den die Zeitgenossen wegen seiner bedeutenden Gelehrsamkeit mit dem Namen Scholastikus ehrten, auf einigen Punkten seiner Schilderungen Bekanntschaft mit seinem berühmten römischen Zeitgenossen Gregor verrät und einiges aus dessen Verfahren bei Aufzählung der Hauptlaster sich aneignet. Er billigt es einmal (grad. 22) ausdrücklich, daß „der Theologe Gregorius und noch andere" statt einer Achtzahl nur eine Siebenzahl von Lastergedanken (*κακίας λογισμοί*) statuierten, indem sie Eitelkeit (*κενοδοξία*) und Stolz (*ὑπερηφανία*) zu einer Einheit zusammenzögen.[2]) Ein

---

[1]) Scal. Parad. gr. 26: *περὶ διακρίσεως, ἐν ῇ εὑρήσεις πλοῦτον* (col. 1015 und 1018 M.).

[2]) Scal., gr. 22 (col. 948): *Ὁ δὲ θεολόγος Γρηγόριος καὶ ἕτεροι ἑπτὰ πάλιν τούτους* (scil. *κακίας λογισμοὺς*) *ἐξέδωκαν· οἷς ἔγωγε μάλιστα συντίθεσθαι πείθομαι. Τίς γὰρ κενοδοξίαν νικήσας ὑπερηφανίαν κέκτηται; κτλ.* Dafür, daß mit *ὁ θεολόγος Γρηγόριος* hier nicht etwa der Nazianzener gemeint ist, sondern der römische Gregor, des Klimakus älterer

andresmal (gr. 29) bewirkt er die Reduktion der Lasterreihe zu einer Siebenzahl durch Zusammenfassung der Akedie und der Schwermut zu einer Einheit.[1]) Allseitigen Anschluß an die Gregorsche Konstruktion vollzieht er indessen nicht. Da er für mönchische Leser schrieb, mochte es ihm wohl ratsam erscheinen, von der im Orient überall verbreiteten Evagrius-Nilusschen Tradition, welche mit den Fleischeslastern anhob und mit dem Stolze schloß, nicht abzugehen. Einmal (gr. 27) gibt er die Achtzahl unverändert wieder.

Auch des Klimakus Schüler und Biograph **Daniel**, Abt zu Raithu am Roten Meer, erscheint in der Lobrede, womit er die asketischen Tugenden seines Meisters feiert, als Vertreter der im Orient traditionellen Zählungsweise der Laster. Er stellt die beiden groben Fleischeslaster an die Spitze und nennt als letzte schlimme Leidenschaft (*ὄγδοον πάθος*) den Stolz, weicht aber in nomenklatorischer Hinsicht von der üblichen Beziehungsweise hie und da ab. Seine gezierte und schwülstig bilderreiche Diktion vertauscht den Namen Geiz mit „Götzendienst", den der Akedie mit „Schlaffheit" (*πάρεσις*), den des Zornes mit „Mänade" (*μαινάς*), den der Eitelkeit mit „spinnenartig saugender Blutegel" (*βδέλλα ἀραχνόδοξος*).[2]) — Ungefähr derselben Entstehungszeit wie diese Praefatio des Herausgebers der „Paradiesesleiter" mag

---

Zeitgenosse, spricht 1. das Fehlen hierher gehöriger Beziehungen in des ersteren Schriften; 2. das Voranstehen des Prädikats *ὁ θεολόγος* vor *Γρηγόριος*; 3. der Umstand, daß freundschaftliche Beziehung und brieflicher Verkehr zwischen den beiden Zeitgenossen stattfand (s. Gregorii M. Ep. l. XI, ep. 1 ad Johannem abbatem (M. t. 77, c. 1118); 4. das Ansehen, welches Papst Gregor I. auch bei anderen griechischen Mönchsschriftstellern damaliger Zeit genoß, wie sich dies aus seinem mehrmaligen Vorkommen in den erbaulichen Geschichten des Joh. Moschos ergibt (s. dessen Prat. spirit. c. 151. 192). Vgl. „Hauptsünden" S. 49 f.; auch Krumbacher, Byzant. Lit.-Gesch.², S. 143. — Wegen der Lebensdauer des Klimakus, die nicht (wie bisher gewöhnlich, auch noch in Bardenhewers Patrol.², 504, und bei Krumbacher l. c.) nur bis ca. 600, sondern wahrscheinlich bis gegen 649 zu erstrecken ist, vgl. F. Nau, Note sur la date de la mort de S. J. Climaque: Byzant. Zeitschrift. 1902, S. 35 f.

[1]) Scal., gr. 29, c. 1150 M. Die sieben Namen sind hier: *γαστριμαργία, λαγνεία* (Geilheit), *φιλαργυρία, ἀκηδία, ὀργή, κενοδοξία, ὑπερηφανία*. Also doch keine feste Konsequenz bezüglich der Zusammenziehung von *κενοδ.* und *ὑπερηφ.* zu einer Einheit!

[2]) Migne t. 88, 660 f. Vgl. „Hauptsünden", S. 52 f.

die von einem griechischen Mönchsschriftsteller verfaßte, aber nur in der lateinischen Übersetzung eines Diakons **Paschasius** auf uns gekommene Sammlung von „Sprüchen der Alten“ (Verba seniorum) angehören. Sie ist bemerkenswert, weil sie den Nilusschen Laster-Oktonar verkürzt wiedergibt, in Gestalt einer Sechszahl, an deren Spitze nur Ein grobes Fleischeslaster, die Gastrimargie (unter welche die Unkeuschheit mit inbegriffen ist) genannt ist und in deren Mitte Zusammenziehung von Trübsinn und Trägheit zu Einem Laster unter dem ersteren Namen stattgefunden hat.[1])

Sogar nur als eine Vierzahl werden die Haupt-Untugenden einmal bei **Maximus Confessor** († 662) angegeben. In einer der dogmatisch-moralischen Sentenzensammlungen aus älteren christlichen Autoren, deren er nicht weniger als vier hinterlassen hat,[2]) den „Kapiteln von der Liebe“, stellt er, zurückgehend auf stoisch-ethische Überlieferung, den vier „allgemeinen“ oder Stamm-Tugenden (*ἀρεταὶ γενικαί*) eine Vierheit entsprechender Untugenden gegenüber: der Klugheit die Torheit, der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit, der Tapferkeit die Feigheit, der Mäßigung die Unmäßigkeit oder Zuchtlosigkeit (*ἀκολασία*). Wie er als gemeinsame Grundlage der vier Haupttugenden die Liebe zu Gott preist, so stellt er als Quelle aller Untugenden die Selbstliebe dar.[3]) Übrigens knüpft er anderwärts an die auf Evagrius und Nilus zurückgehenden Traditionen an. Und als gelehriger Schüler und gelehrter Kommentar des Areopagiten kultiviert er auch die mystische Stufen-Ethik mit ihren Lehren von der gnadenweisen Vergottung (*θέωσις κατὰ χάριν*), von dem Emporsteigen (*ἀνάβασις*) des sittlichen Subjekts aus der Herrschaft der Leidenschaften zum Ziele der höheren Gotteserkenntnis und Affektlosigkeit (*ἀπά-*

---

[1]) Verba seniorum auctore graeco incerto, interpr. Paschasio diacono, in Rosweyde, Vitae Patrum, l. VII (M. lat., t. 73, 1025 ff.). Vgl. „Hauptsünden“, S. 55.

[2]) Bardenhewer, Patrol.², 509. Holl, Die Sacra Parallela des Joh. Damaszenus (Leipzig 1896), S. 382 f. Wagenmann-Seeberg, Art. „Maximus Konf.“ in PRE.³, 465 f.

[3]) Maxim., *Κεφάλαια περὶ τῆς τελείας ἀγάπης καὶ ἄλλων ἀρετῶν ἑκατὸν καὶ δέκα* (Capita de caritate), gewidmet dem Mönch Elpidius und (nach Analogie der vier Evangelien) eingeteilt in vier Centurien. Hauptstelle: II, 79: *Εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ αἱ γενικαὶ κακίαι ὑπάρχουσιν· οἷον ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία. Εἰκὼν δὲ τοῦ ἐπουρανίου αἱ γενικαὶ ἀρεταί, οἷον φρόνησις, ἀνδρ., σωφρ., δικαιοσ.* (1. Kor. 15, 49).

θεια), von der durch den Glauben gewirkten unmittelbaren Einigung (ἄμεσος ἕνωσις) mit Gott, von der in der völligen Liebe gipfelnden Nachfolge Jesu Christi (μίμησις Χριστοῦ Ἰησοῦ), die sich einerseits in kraftvollem Handeln, andrerseits im Erleiden einer seligen „Verzückung zum Geliebten hin" (πάσχειν ἔκστασιν πρὸς τὸ ἔραστον) äußert.[1])

Sofern Maximus zum platonisch-mystischen auch ein aristotelisch-dialektisches Element hinzugesellt, findet eine teilweise Berührung seiner Lehrweise mit der des **Johannes Damascenus** statt. Aber dieser gefällt sich in einer mehr formalistisch auf- und ausgebauten Gestalt der ethischen Lehrsätze; dem Tiefsinn einer vor allem das Leben in der Gnade betonenden und von Stufe zu Stufe zur Vereinigung mit der Gottheit emporstrebenden frommen Seelenbewegung bleibt er ferne. In seinem Traktat „Von den Tugenden und Lastern"[2]) gelangt er, ausgehend von der Unterscheidung zwischen geistigen und körperlichen Lebensfunktionen des Menschen, zu einer Konstruktion sowohl der Tugend- als der Lasterlehre, die in ihrer starken Häufung der behandelten Phänomene und Namen an den aristotelischen Schematismus erinnern kann, obgleich bei ihm andere Einteilungsmotive als dort in Aktion treten. Den gemeinsamen Ausgangspunkt für das geistige wie für das körperliche Normalverhalten des Menschen läßt er die vier klassischen Kardinaltugenden bilden, aufgezählt in der Reihenfolge: Tapferkeit, Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit. Aus ihnen gehen in zwei parallelen Reihen die g e i s t i g e n und die k ö r p e r l i c h e n T u g e n d e n hervor. An die Spitze der ersteren Reihe stellt er den biblischen Ternar Glaube, Hoffnung, Liebe, statuiert also gewissermaßen eine Abhängigkeit dieser theologischen Tugenden von jenen „allgemeinen" oder Stammtugenden, ohne übrigens beide Gruppen etwa zur Einheit eines Septenars zu verbinden. Als sonstige Tugendverweisungen des geistigen Lebensgebiets nennt er noch: Gebetsgeist, Demut, Milde, Langmut, Güte, Sanftmut und mehrere ähnliche (vgl. Gal. 5, 22 f.). Die Reihe der körperlichen Tugenden besteht aus: Enthaltsamkeit,

---

[1]) S. überhaupt H u b e r, Die Philosophie der Kirchenväter, S. 341 ff.; W a g e n m a n n - S e e b e r g, S. 467 ff.; L u t h a r d t, Gesch. der christl. Eth. I, 149 f.

[2]) Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίας (M. t. 95, col. 65—78). Vgl. J. L a n g e n, Joh. v. Damaskus, Gotha 1879, S. 170 ff.; auch G a ß, I, 218 ff.

Fasten, Wachen, Nüchternheit, nächtlichem Stehen, Kniebeugungen (μετανοῖαι), Gebrauch nur Einer Tunika, Enthaltung vom Baden, Trockenkost (Xerophagie) und bloßem Wassertrinken, Schlafen auf bloßer Erde (χαμαιευνία), Armut, Einsamkeit, Schweigsamkeit u. s. f. Es sind also die Heldentaten mönchischer Askese, die er als diese Gruppe der Tugenden des somatischen Bereichs behandelt — allerdings nicht ohne darauf hinzuweisen, daß dieselben eigentlich „Tugendmittel" oder Werkzeuge zur Tugend (ἐργαλεῖα ἀρετῶν) heißen müßten. Entsprechend gliedert er dann die sittlichen Krankheiten oder Laster in seelische und in somatische. Die Reihe der ersteren läßt er anheben mit den drei Grundfehlern der Zerstreutheit (Vergeßlichkeit), Trägheit, Unwissenheit — aus welchen des weiteren entspringen: Gottlosigkeit, Irrlehren, Blasphemie, Wut, Zorn, Unmenschlichkeit, Verkleinerungs- und Verurteilungssucht, Trübsinn, Furcht, Neid, Eitelkeit, Lüge, Selbstliebe und letztlich Geiz als Wurzel alles Übels (1. Tim. 6, 10). Die Laster des körperlichen Bereichs erwachsen aus der Trias: Unenthaltsamkeit, Ehrsucht und Habgier, welche mit den drei seelischen Grundlastern der Zerstreutheit, Trägheit, Ignoranz aufs nächste verwandt sind und derselben Wurzel der Selbstsucht wie jene entstammen. Zu ihnen gehören: Gaumenlust, Wollust, Trunksucht, Hurerei, Ehebruch, Inzest, Diebstahl, Tempelschändung, Raub, Mord, Weissagungen, Beschwörungen, Weichlichkeit, Putzsucht, Haß, Eifersucht, Spielleidenschaft ꝛc. — Dieser ersten Klassifikation der Tugenden und Laster läßt derselbe Traktat noch eine zweite folgen, hergenommen von den drei Seelenkräften des Intellekts, Muts und Begehrens und — anders als in der vorherigen Ausführung — zuerst die Laster, dann die ihnen entgegenstehenden Tugenden als ihre Heilmittel aufzählend. Als Hauptsünden des Vernunftbereichs werden da genannt: Unglaube, Häresie, Torheit, Gotteslästerung (mit Glaube an Gott und an die Lehren der Kirche, frommer Schriftbetrachtung und anhaltendem Gebet als Gegenmitteln); als Zornessünden werden hauptsächlich Grausamkeit, Haß, Unbarmherzigkeit hervorgehoben (mit Menschlichkeit, Güte, Leutseligkeit als Heilmitteln); als Begehrlichkeitssünden endlich: Eßlust, Fleischeslust, Geiz, Ehrgeiz (welchen Fasten, Enthaltsamkeit, Almosengeben und freiwillige Armut entgegenzutreten haben). Am Schlusse wird noch die Reihe der acht Lastergedanken nach dem Evagriusschema, also mit Voranstellung der Gastrimargie

und Wollust, sowie in der Mitte mit Nennung des Trübsinns vor dem Zorne,[1]) rekapituliert. Die Frage aber, woher diese bösen Gedanken ursprünglich stammen, wird durch Hinweis auf den Teufel als deren ersten Urheber, dem es sich entschlossen zu widersetzen gelte, beantwortet.

In dem etwas kleineren Traktat „Von den acht Lastergedanken“, eigentlich einem Brief warnenden Inhalts an einen Klosterbruder, kehrt dasselbe Thema wieder. Die Reihenfolge ist auch hier die des Evagrius; die fleischlichen Lastergedanken gehen voran.[1]) Beim letzten der geistlichen Laster, der „dämonischen Leidenschaft des Stolzes“ (*δαιμονιῶδες πάθος τῆς κακίστης ὑπερηφανίας*) wird am längsten verweilt.[2]) — Seinem dogmatisch-ethischen System, der „Darstellung des orthodoxen Glaubens“, hat der Damascener das Achtlaster-Lehrstück nicht einverleibt. Er unterscheidet da (II, 13) allerdings, wie er auch sonst pflegt, Leidenschaften oder Genüsse (*ἡδοναί*) fleischlicher und geistiger Art, weicht aber beim Aufzählen einzelner Beispiele beider Arten von dem mönchischen Schema ab und verfährt überhaupt hier mehr nach psychologischen als nach ethisch-asketischen Gesichtspunkten.[3])

Im allgemeinen bleibt für die Tugendlehre der Griechen viergliedriger und für die Lasterlehre achtgliedriger Schematismus in Vorherrschaft. Von dem Prinzipat der Siebenzahl, dem auf diesen Lehrgebieten die abendländische Theologie zustrebt, ist in der griechischen Literatur auch der folgenden Jahrhunderte nichts wahrzunehmen. Nicht einmal jene engere Beziehung zwischen dem klassischen Tugenden-Tetrachord und der paulinischen Trias, die uns beim Damascener oben begegnete, sieht man in der Tradition der Folgezeit sich einbürgern. Das „Viergespann der Tugenden“ (*ἅρμα τῶν ἀρετῶν, τετρακτύς τ. ἀ.*) bleibt stehende Formel da, wo vom Tugendleben gehandelt wird.[4]) Und die Hauptlaster werden in der Regel als Achtzahl beschrieben, bald nach Evagrius bald nach Nilus.[5]) Von **Photius** wird es als ein nicht geringes Verdienst des Johannes Cassianus hervor-

[1]) Schema also: GLATJAVS, nicht GLAJTAVS (s. o., S. 66).

[2]) *Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων* (M. 75, 79—84).

[3]) Vgl. Langen, S. 80 f. Auch Hauptsünden rc., S. 54.

[4]) Ersterer Ausdruck z. B. bei Theophylakt, Ep. 26 (col. 413 M.).

[5]) S. „Lehrst. von den sieben Hauptſ.“, S. 28 ff. und vgl. oben, S. 66

gehoben, daß er die Lehre von den acht Lastern („Gastrimargie, Wollust, Geiz ꝛc.“) der Theologie des Abendlands in ausgezeichneter Darstellung übermittelt habe. Der Wert dieses Lehrstücks sei nicht gering zu achten, denn „sowohl die Sittenlehre des Herrn wie der im Evangelium gebotene Wandel seien darin erschlossen und dargelegt“.[1])

8. Die Tugendlehre im Bann der Siebenzahl bei den Scholastikern seit Petrus Lombardus.

Was Gregor der Große für die Gestaltung der kirchlichen Lehre von den Hauptsünden geleistet hatte: ihre Zusammenfassung in eine heptadische Formel, das wurde für die Lehre von den Tugenden auf entsprechende Weise durch Petrus Lombardus geleistet. In seinem Sentenzenwerk, der Lehrgrundlage für alle nachfolgende dogmatisch-ethische Systematik der Schultheologie des kirchlichen Abendlands, erscheint die Heptadisierung auch der Lehre von den Haupttugenden definitiv vollzogen, nachdem bis dahin nur vorübergehende Annäherungen an diese Lehrform stattgefunden hatten.

Noch die Mehrzahl der unmittelbaren Vorgänger und älteren Zeitgenossen des Sentenzenmeisters unterließ es, den entscheidenden Schritt zur Bildung einer heptadischen Formel für die Tugendlehre zu tun. Auch **Abälard**, von den Wegbereitern für die Lehrtätigkeit des Lombarden der einflußreichste und geistreichste, verharrt bei der seit Ambrosius und Augustin herkömmlichen Annahme von vier Haupttugenden. Er hat für eine religiös vertiefende Gestaltung dieses Kardinaltugendendogmas nicht ganz unwichtiges geleistet. Zurückgehend auf Augustin hat er ein kräftiges Streben betätigt nach Geltendmachung der Liebe zu Gott als der Grundlage und gemeinsamen Wurzel aller vier Hauptarten der Tugenderweisung. Seine pelagianisierende Denkweise, deutlich genug hervortretend in der Art, wie er sowohl den Begriff des sündig Bösen im Menschen wie den Wirkungsbereich der Gnade abschwächt, hält ihn doch nicht ab, auf innerliche

[1]) Phot., Biblioth. no. 197: *δεσποτικῆς γὰρ ταῦτα νουθεσίας καὶ τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας ἐστὶν ἀνάπτυξίς τε καὶ ἐξάπλωσις* (M. gr., 103, 662).

Reinheit und Kräftigkeit der sittlichen Gesinnung zu dringen und der veräußerlichten Buß- und Ablaßpraxis der Kirche seiner Zeit die Forderung aufrichtiger Herzensbuße gegenüber zu stellen. Daß alle christliche Tugendübung aus der Gottesliebe hervorwachsen müsse, hat er nicht nur in seinem Grundriß der Moral, dem Buche von der Selbsterkenntnis (Scito te ipsum), wie das neuerdings bekannt gewordene Bruchstück vom II. Teil dieses Werks zeigt, zur Darlegung gebracht, sondern auch sein in unfertigem Text uns vorliegender apologetischer „Dialog zwischen dem Juden, dem Philosophen und dem Christen" erscheint so angelegt, daß eine nachdrückliche Bezeugung eben jener Wahrheit durch den christlichen Sprecher als zum Urbestand des Gesprächs gehörig mit aller Sicherheit angenommen werden darf.[1])

Als beteiligt nicht bloß an der prinzipiellen Grundlegung für das scholastische Lehrsystem, sondern zum Teil auch schon an dessen Konstruktion selbst erscheint Abälards Zeitgenosse **Hugo von St. Viktor.** Der Lombarde, gemeinsamer Schüler dieser beiden großen Pariser Lehrer des anhebenden zwölften Jahrhunderts, hat von dem ersteren die Kunst des dialektisch räsonnierenden Zurückgehens auf die Theologie der Väter (und zwar zuoberst Augustins, aber freilich des semipelagianisch einseitig aufgefaßten Augustin) sich angeeignet; vom letzteren hat er die Erfassung des Inbegriffs der kirchlichen Lehrsätze unter dem mystischen Einheitsgedanken des unteilbaren Dogmas der Kirche, oder kürzer des Sakramentsgedankens erlernt. In diesem mystischen Sakramentsgedanken — der wichtigsten der Gaben, die als geistiges Erbteil von Hugo auf die kirchliche Nachwelt übergegangen — bildet der Satz vom wachstümlichen Hervorgehen oder Entsprießen der Tugenden aus den sieben Himmelsgaben (septem dona, Jes. 11, 2) des Heiligen Geistes einen der bedeutsamsten konstituierenden Faktoren. „Den sieben Lastern," sagt Hugo, „stehen entgegen die Tugenden, welche die Gaben des

---

[1]) S. wegen des letzteren Punkts, d. h. der Notwendigkeit der Annahme, daß die Schlußreden des christlichen Sprechers im Dialog nicht auf uns gekommen sind (gegenüber Rheinwalds und Reuters gegenteiliger Behauptung) besonders M. Deutsch, Peter Abälard &c. Leipzig 1883, S. 433—452. Wegen der Behandlung des Kardinaltugendendogmas in Teil II von Scito te ipsum vgl. Th. Ziegler, Abälards Ethica, in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884, S. 196 ff., bes. 217 f.

Heiligen Geistes erzeugen. Zwischen Gaben und Tugenden besteht aber der Unterschied, daß die ersteren, als Grundtriebe im Herzen, gleichsam in den Boden unsres Herzens gesäete Samenkörner sind, die Tugenden aber die aus demselben emporwachsende Saat, denn sie bilden gewisse schon gesicherte gute Wirkungen jener Gaben. Jene Geistesgaben . . . sind nur Gaben, nicht Verdienste (dona solummodo, non merita); die Tugenden sind Gaben und (zugleich) Verdienste. In jenen wirkt Gott ohn uns, in den letzteren wirkt er mit uns zusammen."[1]) Für die nachfolgende Entwicklung der scholastischen Tugendlehre hat der in diesen Sätzen Hugos ausgedrückte (und vom Lombarden, wie wir sehen werden, uneingeschränkt angeeignete) Gedanke eine nicht geringe Wichtigkeit erlangt. Daß hier beides unmittelbar nebeneinander stattfindet: zuerst Entgegensetzung der sieben Laster und der menschlichen Tugenden, dann Zurückführung der letzteren auf einen himmlischen Ursprung, auf das Mysterium einer oberen Heptas göttlicher Kräfte oder Gaben gibt zu erkennen, in welchem Maße der Gedanke einer untrennbaren Zusammengehörigkeit der theologischen mit den bürgerlichen Tugenden dem Vorstellungskreise Hugos schon sich zu empfehlen begonnen hat. Die beiden Tugendengruppen als Eine ununterbrochen fortlaufende Reihe bildend zu denken, hatte man bis dahin nicht gewagt; auch wo man sie nicht (wie Beda, Alkuin rc.) ganz getrennt behandelte, hatte man doch immer das Andersartige der Gruppe Platons gegenüber der Gruppe Pauli irgendwie bemerklich gemacht, hatte jedenfalls es vermieden, den Namen virtutes in unterschiedsloser Weise auf sie anzuwenden (s. oben insbesondere bei Halitgar). Diese Scheu vor der Zählung aller Sieben als einer Einheit erscheint nun nahezu überwunden. Weil das himmlische Urbild eine einheitliche Gruppe von Sieben bildet, ist auch das irdische Abbild als solche zu denken. Von entscheidender Bedeutung ist hier der Gedanke des saatartigen Entsproßtseins, des Gezeugtseins des irdischen

---

[1]) Summa sententiarum tract. III, c. 17 (t. 176 M., p. 114). Wegen des Übergehens der hier von Hugo vollzogenen Kombination der sieben dona in Jes. 11 (und Apok. 1, 4 rc.) auf die Lehrweise des Lombarden s. O. Baltzer, Die Sentenzen des Petr. Lomb.; ihre Quellen rc., Leipzig 1902, S. 115. Und wegen des wirklichen Herrührens der Summa sententiarum von Hugo (gegenüber Denifles Versuch ihrer Unechtklärung) vgl. Zöckler, Hugo von St. Victor: PRE.³, VIII, 439 f.

Septenars aus dem himmlischen, oder, wie Hugo an einer anderen Stelle es verbildlicht, des Gewirktseins der irdischen Gesundheit (sanitas) durch das himmlische Heilmittel (medicina).[1]) Es ist nicht ein natürliches, sondern ein übernatürliches Band, wodurch die beiden, der biblische Ternar und der philosophische Quaternar, zu einer forthin unauflöslichen Einheit verbunden werden. Ein Qualitätsunterschied zwischen ihnen bleibt ja immerhin bestehen, aber das höhere Einheitsband verbindet sie so fest, daß dieser Unterschied nicht fort und fort mit Ängstlichkeit wahrgenommen werden muß. Gaben und Verdienste zugleich (tam dona quam merita) sind sowohl die in der Bibel als höchste gepriesenen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, wie die übrigen menschlichen Tugenden — mag immerhin bei den ersteren ein stärkeres Überwiegen des Moments der „Gabe" über das Moment des „Verdienstes" stattfinden als bei den letzteren. Dieser Gradunterschied hebt die Gleichartigkeit, die auf dem „Zusammenwirken Gottes mit uns" bei beiden Arten von Tugendübung beruht, keineswegs auf. Das synergistische „Deus nobiscum operatur" gilt sowohl von jenen theologischen Tugenden wie von den übrigen; also ist auch die Zusammenfassung beider zu Einer Reihe zulässig.

Nun stellt allerdings Hugo die menschlichen Tugenden, indem er sie auf die himmlische Aussaat der Gaben des Heiligen Geistes zurückführt, nicht gleichfalls so bestimmt und ausdrücklich wie diese letzteren als eine Siebenzahl dar; auch unterläßt er es, da wo er exemplifizierend einzelne der menschlichen virtutes als Wirkungen jener göttlichen dona namhaft macht, die traditionellen Gruppen der v. theologicae und v. cardinales in den Kreis seiner Betrachtung hereinzuziehen. Er nennt vielmehr an deren Statt beispielshalber zuerst die Tugend der humilitas (als speziell gewirkt durch den „Geist der Gottesfurcht", Jes. 11, 3), dann die der mansuetudo (als speziell erzeugt durch den „Geist der Frömmigkeit", ebd. 11, 2), und begnügt sich, was die übrigen angeht, mit einem allgemein gehaltenen Hinweis auf die Jesaja-Stelle und einer leisen Erinnerung an die Seligpreisungen der Bergpredigt (Matth. 5, 3 ff.).[2]) Nicht direkt vollzogen also wird

---

[1]) De sacramentis l. II, 13, 2 (M. 176, 526 sq.).

[2]) Daß Hugo hier, oder auch in De sacr. II, 13, 2, eine Parallelisierung oder Verbindung „der vier Tugenden mit den sieben Gaben des Heiligen

bei ihm die Zusammenfügung der herkömmlichen zwei Tugendgruppen zur Einheit des Septenars, aber angebahnt wird dieselbe immerhin durch das, was er über das Abstammungsverhältnis der menschlichen virtutes zu den göttlichen dona sagt. Denn jenes Emporgesproßtsein aus der unsichtbaren Himmelssaat der Geistesgaben und jenes synergistisch beschriebene Wesen der Tugend als im Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen bestehend darf ebenso gut von Glaube, Hoffnung, Liebe, Klugheit, Mäßigkeit 2c. ausgesagt werden, wie von jenen Tugenden der „Demut", der „Sanftmut" 2c., die er — bestimmt durch den Wortlaut der Jesaja-Weissagung vom siebenfältigen Gnadengeist — an der obigen Stelle seines Sentenzenbuchs, sowie vollständiger noch in De sacram. II, 13, 2 namhaft macht. „Demut, Sanftmut, herzliche Reue, Sehnsucht nach Gerechtigkeit (desiderium iustitiae), Barmherzigkeit, Herzensreinheit, innerer Friede" heißen die Sieben, die er an dieser letzteren Stelle nennt, indem er die Reihe der Bezugnahmen auf die sieben Geistesgnaden in Jes. 11, 2 f. bis zu Ende durchführt und nebenbei zugleich Anklänge an die sex opera misericordiae in Matth. 25, 35 ff. zu gewinnen sucht. Daß er hiebei von aller kirchlichen Tradition betreffs der Tugenden-Namen weit abirrt, daß er auch mit der Isidorschen Neunzahl (Isid. Sent. II, 37 — vgl. S. 122, Nr. 1) sich nur flüchtig berührt, also überhaupt in eine mehr oder weniger willkürliche Spielerei verfällt, bekümmert ihn nicht. Worauf es ihm allein ankommt, das ist die allgemeine Analogie zwischen den spiritalen Kräften oder Gaben droben (Jes. 11, 2; Apok. 1, 4) und zwischen deren irdisch-menschlichen Produkten hienieden. Auf letztere im einzelnen näher einzugehen, unterläßt er vielleicht auch vermöge etwelcher Abneigung gegen das philosophische Viertugendenschema, für das er zwar ehrwürdige Väter (wie Ambrosius, Augustin, Beda 2c.), aber keine Schriftzeugnisse als Autoritäten beizubringen vermocht hätte.[1])

Was der Viktoriner immer noch in nur vorbereitender Weise, nicht definitiv bewirkt hatte: die Vereinigung der traditionellen zwei Tugendengruppen zu Einer stetig fortlaufenden siebengliedrigen

---

Geistes" vollziehe, gibt O. Baltzer (a. a. O. S. 115) ungenauerweise an. Es ist nicht eine Vierzahl, sondern eine Siebenzahl menschlicher virtutes, die er das eine wie das andere Mal im Auge hat (s. oben, weiter im Text).

[1]) Etwas Ähnliches hatten wir oben, Kap. 6, S. 115 bei Gregor d. Gr. zu statuieren.

Reihe, das ist durch Buch III des Sentenzenwerks des **Petrus Lombardus** (dist. 23—36) vollführt worden. Die Siebenzahl der mit sichtbaren Zeichen versehenen kirchlichen Gnadenmittel oder Sakramente ist nicht der einzige hochbedeutsame und einflußreiche Septenar, den die Kirche aus dem Lehrbuche des Pariser Meisters als Erbstück von ewiger Dauer überkommen hat — auch die aretologische Heptas, als dem dogmatisch-ethischen Lehrganzen fest eingefügte Formel, hat denselben zum Urheber. Zu den Hauptsünden, deren Siebenzahl seit länger als einem halben Jahrtausend dem eisernen Bestand der abendländisch-kirchlichen Lehrüberlieferung angehörte; zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes, womit diese Überlieferung (wenn man sie bis auf Pseudo-Ambrosius De sacramentis zurückverfolgt) sogar schon seit länger als 700 Jahren sich dann und wann beschäftigt hatte, zu den sieben Barmherzigkeitswerken und den sieben (alias neun) Makarismen der Reden Christi bei Matthäus, auf welche nach dem Vorgang mancher Älteren erst jüngst durch Hugo (a. a. O.) hingewiesen worden war, tritt nun die dogmatisch fixierte Siebenzahl christlicher Tugenden hinzu. Gewonnen erscheint dieselbe nicht etwa durch willkürliche Abstraktion aus Jes. 11, 2. 3 oder durch etwelche allegorische Künstelei, sondern einfach durch jenen addierenden Zusammenschluß des biblischen Ternars mit dem klassichen Quaternar, der mittels des Hugonischen Hinweises auf die sieben dona Spiritus S., als supranaturale Quellorte für die menschlichen Tugenden, sich nahe gelegt hatte. Und einen solchen Zusammenschluß läßt in der Tat der Lombarde, wie seine Darstellung in den angegebenen 14 Distinktionen seines III. Buches zeigt, stattfinden. Zuerst handelt er ausführlich (dist. 23—32) über die drei theologischen Tugenden — mit eingehendem Verweilen bei der Grundtugend des Glaubens (dessen verschiedene, teils biblische teils kirchlich-dogmatische Begriffsbestimmungen und Beziehungen erörtert werden, dist. 23—25), mit kürzerer Besprechung des christlichen Hoffens nach seiner Gleichartigkeit mit dem Glauben und Verschiedenheit von demselben (dist. 26), mit wiederum eingehender Gründlichkeit bei Behandlung der Liebe, die zuerst als alles in sich begreifende Grundlage der menschlichen Tugendübung, dann aber auch als göttliches Verhalten zum Menschen (dilectio Dei, qua ipse diligit nos) betrachtet und beschrieben wird (dist. 27—32).

Kürzer sodann wird über die vier Prinzipal- oder Kardinaltugenden gehandelt. Sie werden in der Reihenfolge: iustitia, fortitudo, prudentia, temperantia aufgeführt, mit Angabe einer von Augustin in De Trin. XIV, 9 ihnen gewidmeten knappen Begriffsbestimmung,[1]) mit beiläufigem Hinweis auch auf ihr Vorkommen im Buche der Weisheit (8, 7) und bei Hieronymus, sowie mit nochmaliger Zitation jener Augustinus-Stelle und einer ähnlichen bei Beda (in Exod. c. 26). Diese letztere Bezugnahme dient als doppelter patristischer Beleg für den mit sichtlicher Vorliebe zum Ausdruck gebrachten Satz: es könne wohl nur von der iustitia ein Fortdauern bis in die Ewigkeit hinein in voller Wahrheit behauptet werden; von den drei übrigen Kardinaltugenden lasse diese immortalitas, dieses esse non desinere in illa beatitudine, sich nicht ebenso unbedingt aussagen (dist. 33). Die verhältnismäßige Kürze dieses der klassischen quadriga gewidmeten Abschnittes erinnert allerdings daran, daß hier ein anders geartetes und niederes genus virtutum an die vorher behandelte hohe Tugendentrias angereiht worden war. Allein der dann folgende Abschnitt von den sieben Geistesgaben dient zur Verkittung des Spalts, auf welchen damit hingewiesen war. In ganz ähnlicher Weise wie sein Vorgänger Hugo weist hier der Lombarde auf die überirdischen Quellen hin, aus welchen alle menschliche Tugendkraft entspringe. Nicht bloß den Engeln im Himmel eignen diese Gaben des Geistes, sondern auch Christus hat sie besessen, und durch ihn werden wir ihrer teilhaftig, und zwar als einer Ausrüstung, die gleich den aus ihr entspringenden Tugenden, und sicherer als sie, ins selige Jenseits hinein uns verbleibt (dist. 34). — Außerdem dient zur engen Verknüpfung der beiden seit dist. 23 behandelten Gruppen von Tugenden die abschließende Erörterung der Frage nach dem inneren Zusammenhang der Tugenden, welche in dist. 36 unter der Überschrift: „De connexione virtutum, quae non separantur“ geboten wird. Daß dieser Zusammenhang ein gleichsehr inniger wie allumfassender sei, daß Besitz oder Ausübung von nur Einer Tugend ohne die übrigen ein Ding der Unmöglichkeit sei, daß in der Liebe, als der Mutter aller Tugenden sie sämtlich enthalten und

[1]) Aug. de Trin. XIV, 9: Justitia est in subveniendo miseris, prudentia in praecavendis insidiis, fortitudo in perferendis molestiis, temperantia in coercendis delectationibus pravis.

gegeben seien — dies wird hier, unter wiederholter Berufung namentlich auf Augustinsche Aussprüche, nachdrücklich betont.[1]) Und bezogen wird dieses Einssein sämtlicher Tugenden in der Liebe ebensowohl auf die vier Glieder des klassischen Quaternars fortitudo, prudentia, iustitia, temperantia (wie derselbe hier, nach der Stelle Aug. De Trin. IX, 4 zitiert wird), als auf alle sonstigen Arten von Tugenderweisung (wovon noch patientia, humilitas, mansuetudo, pietas, pudicitia als einzelne Beispiele genannt werden). Die starke Betonung der Liebe als des Inbegriffs aller Tugenden leitet dann hinüber zur Geltendmachung eben dieser Liebe als „des Gesetzes Erfüllung" laut Röm. 13, 10 und Matth. 22, 40. Ein übersichtlich gehaltener Nachweis darüber, inwiefern sämtliche Gebote schon des alttestamentlichen Gesetzes, beide die der ersten wie der zweiten Dekalogtafel, in dem Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe enthalten seien (dist. 37—40), bringt die Reihe der moraltheologischen Darlegungen zum Abschluß.

Es fehlt dieser Reihe ethischer Lehrstücke, in welchen die vorhergegangenen christologischen (l. III, dist. 1—22) sich fortsetzen, allerdings eine die Siebenzahl der behandelten virtutes ausdrücklich ankündigende Überschrift. Ganz so scharf wie der die sieben Hauptlaster behandelnde Passus in dist. 42 des II. Buches (überschrieben: De septem principalibus vitiis) oder wie die den größten Teil des IV. Buches füllende Sakramentslehre, an deren Spitze die zu betrachtenden sacramenta novae legis bestimmt als sieben an der Zahl namhaft gemacht sind,[2]) erscheint der Tugenden-Septenar aus seinen Umgebungen nicht herausgehoben. Eine Überschrift: „De septem virtutibus," vor dist. 23, oder eine zurückblickende Wendung am Schlusse des ganzen Abschnitts, wie etwa: „Hactenus de virtutibus tam

---

[1]) So gleich eingangs des Abschnitts (M. p. 829): Cum enim caritas sit mater omnium virtutum, in quocunque mater ipsa est, — et cuncti filii eius, i. e. virtutes recte fore creduntur etc. Ferner: Ex his clarescit, omnes virtutes non modo esse connexas, sed etiam pares in animo hominis etc. Ferner (p. 830): Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeo notionem: virtus est caritas, quae id quod diligendum est diligit; haec et in aliis maior est, in aliis minor etc.

[2]) L. IV, dist. 2: Jam ad sacramenta Novae Legis accedamus; quae sunt: Baptismus, Confirmatio, panis benedictio i. e. Eucharistia, Poenitentia, Unctio extrema, Ordo, Coniugium etc.

einfacheren Verhältnisse mehr und mehr. Zumal im Sprachgebrauche des täglichen Lebens triumphiert die schlanke Sieben über die schwerfälliger und pedantischer lautende Formel Drei plus Vier. Wie das in den Traditionen des weltlichen Lebensgebietes hier und noch anderweitig sich herausstellte, ganz ähnlich auf dem Felde der kirchlich-theologischen Systematik — zumal unter Einwirkung eines so machtvoll wirkenden Faktors wie jene pneumatische Siebenzahl in Jes. 11 und in der Pneumatologie der Apokalypse.

Immerhin hat das Siebentugenden-Lehrstück des Sentenzenmeisters sich nicht ganz so leicht und so widerspruchslos seine dauernde Stelle im Ganzen der abendländischen Kirchenlehre errungen, wie das Dogma von der sakramentalen Siebenzahl. Daß Thomas Aquinas, der einflußreichste aller Kommentatoren und Fortbildner der Sentenzen, bei einfacher Erklärung der Abschnitte über die Tugenden nicht stehen blieb, sondern gerade diese Partie des Lombardischen Lehrgebäudes mit besonders weitschichtigen An- und Nebenbauten zu ergänzen suchte, war eine der ersten und schwersten Prüfungen, die das Lehrstück zu bestehen bekam. Es hat aber diese Prüfung glücklich bestanden; das Gewicht der vom Aquinaten um es herum gebauten Zutaten hat das Siebentugendendogma nicht erdrückt, sondern eher noch zur Hebung und Stärkung seines Ansehens beigetragen.

Was die theologische Summa des Thomas Ergänzendes zu den aretologischen Lehrsätzen des Lombarden hinzufügte, war einerseits der Nikomachischen Ethik des Aristoteles entnommen, andrerseits bestand es in neuplatonischen Gedanken Plotinschen Ursprungs, welche Thomas durch Vermittlung des Makrobius überkommen hatte. Durch den einen wie den anderen dieser Ergänzungsversuche wurde die Geltung des Tugendenseptenars gefährdet. Und doch hat gerade Thomas selbst sich angelegentlich um dessen Erhaltung bemüht und auch in der Tat eine gewisse, wenn schon unvollkommene und manches Angreifbare umschließende Vermittlung der neuen Lehrelemente mit dem, was ihm vom Lombarden her zugekommen war, zustande gebracht.

a) Aus Aristoteles brachte er den Unterschied zwischen intellektuellen (dianoëtischen) und moralischen (ethischen) Tugenden

an seine Vorlage heran; zugleich ahmte er das auf deskriptive Bereicherung und empiristische Vervielfältigung des gesamten Tugendenapparats gerichtete Streben desselben nach, und suchte obendrein die aristotelische Auffassung von der medietas virtutis, d. h. die Betrachtung der Tugend als eines Mittleren zwischen je zwei Extremen, für sein System zu verwerten. Ein jeder dieser drei Gesichtspunkte würde, für sich allein genommen und in seine letzten Konsequenzen hinein verfolgt, verwischend, ja verwüstend und zerstörend auf das Siebentugendenschema eingewirkt haben! Aber durch geschickte Anwendung eines die Gesamtheit der ethischen Lehr-Interessen ins Auge fassenden Ausgleichungsverfahrens weiß der Aquinate dieser Gefahr zu begegnen.

1. Er unterscheidet zwischen Denktugenden und moralischen Tugenden, d. h. zwischen solchen zum Guthandeln befähigenden habitus oder Qualitäten der Seele, die durch Erkenntnis, und solchen, die durch praktische Übung erworben werden.[1]) Diese Distinktion, streng nach Aristoteles durchgeführt, würde eine weit über die Sieben hinausgehende Gesamtzahl von Arten des tugendhaften Verhaltens ergeben; denn schon die Erkenntnistugenden stellen sich dar zum mindesten als die Dreizahl: Verstand (intellectus), Wissenschaft (scientia), Weisheit (sapientia), bei Hinzunahme aber der mit diesen drei eng zu verbindenden Kunstfertigkeit (ars) und Klugheit oder Einsicht (prudentia) sogar als Fünfzahl. Und ungefähr das Doppelte dieser Intellektualtugenden beträgt laut der aristotelischen Tugendtafel (S. 29) die Reihe der moralischen Tugenden. Aber die Statuierung eines so großen Haufens tugendhafter Verhaltungsweisen würde von dem einfacheren Inhalt des kirchlich Überlieferten allzu weit abweichen und in das verwirrende Vielerlei heidnisch-weltlicher Motive und Gesichtspunkte allzu tief hineinführen. Thomas lenkt daher hier ein. Statt das Fach der moralischen Tugenden mit allerlei Tugenden des Verhaltens im bürgerlichen und im geselligen Leben (wie Freigebigkeit, Hochsinn, Großherzigkeit, Freundlichkeit, Aufrichtigkeit 2c.) anzufüllen, stellt er kurzerhand das

[1]) Summa theol. II, 1, qu. 58, 3: Cum omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum vel secundum intellectum vel secundum appetitum perficitur, quaevis virtus humana vel est intellectualis, quae ad intellectum, vel moralis, quae ad appetitum spectat.

platonische Viertugendenschema in es hinein, und zwar indem er, abweichend von der Anordnung des Lombarden, nicht die iustitia, sondern die prudentia an die Spitze der Reihe setzt, welche bei ihm prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo lautet. Dieses Arrangement gemäß intellektualistischem Prinzip begründet für den moralischen Tugendbereich eine entschiedene Überordnung der Vernunft über die Willenssphäre: die Klugheit hat (zwar nicht als Herrin aber als unentbehrliche Dienerin der Sittlichkeit) die Mittel zum Zweck der praktischen Sittlichkeitsbetätigung anzugeben. Eben damit aber erscheint jene Gruppe der Intellektualtugenden, in der die prudentia auch schon einmal, und zwar als letztes Glied, figurierte, auf Seite geschoben und für die Gesamtkonstruktion des Tugendenschemas entbehrlich gemacht, bezw. als nur in weiterem Sinne zur Reihe der christlichen Tugenden gehörig gekennzeichnet. Die Klugheit tritt in einer Doppelstellung auf, die zugleich Mittelstellung ist.[1]) Sie wird zum Mittelgliede zwischen der Reihe der Intellektual- und der der Moraltugenden und versieht innerhalb der letzteren Reihe die Funktionen, welche für das gesamte aretologische Gebiet (in der durch Aristoteles gelehrten erweiterten Fassung) jenen Erkenntnistugenden Verstand, Wissen, Weisheit, Kunst ꝛc. zugewiesen sind. Was Thomas durch den kühnen Griff seiner Substitution des einfacheren und populäreren platonischen Schemas der Moraltugenden für das weitschichtigere aristotelische geleistet hat, kommt also gewissermaßen einer Unschädlichmachung der Gruppe jener fünf Erkenntnistugenden für den gesamten Aufbau seines Systems gleich. Statt diese lediglich intellektuell gearteten Verhaltungsweisen oder Qualitäten als integrierend im Gesamtbereich der virtutes zu behandeln, löst er sie aus demselben und weist ihnen eine nur präparatorische Geltung zu. Er weist sie, als Tugenden sensu latiori, dem Vorhofe der allgemeinen oder psychologischen Sittenlehre zu, der von ihm in der Prima Secundae (Summ. theol. II, 1) in 114 Quästionen zur Darstellung gebracht wird. In ihm, der die einzelnen Erscheinungen des sittlich Guten und des sittlich Bösen noch nicht im Detail behandelt, wird der Tempel der Tugenden zunächst nur in allgemeinen Umrissen

---

[1]) Vgl. Redepenning, Über den Einfluß der aristot. Ethik auf Thom. v. Aqu. (Goslar 1875), S. 9.

beschrieben, und zwar so, daß von den vier Kardinaltugenden als seinem geschichtlichen Unterbau zuerst (in qu. 61), von den drei theologischen Tugenden an zweiter Stelle (qu. 62) gehandelt wird — während die später in der Secunda Secundae folgende Detailbehandlung vielmehr die theologische Trias voranstellt (II, 2, qu. 1 ff.).

2. Eine weitere Bereicherung der Aretologie aus aristotelischer Quelle bewirkt Thomas, indem er nach dem Vorgang des Stagiriten dem Gebiete der Begleiterinnen oder Töchter der Haupttugenden eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, um den Inbegriff aller ethischen Lebenserscheinungen für seine Darstellung zu verwerten und keine der unter Menschen als schön, gut oder edel geltenden Gesinnungen und Handlungsweisen unberücksichtigt zu lassen. Auch hiebei konnte der kirchlich überlieferten Konstruktion leicht Gewalt angetan werden durch Überwucherung ihrer einfachen Bildungen mit einer lästigen Überfülle von Nebenformen und nur sekundär bedeutsamen Momenten. Der Aquinate entgeht dieser Gefahr, indem er in seiner speziellen Sittenlehre das Material der nebensächlichen Begleiterscheinungen überall ins Verhältnis der Unterordnung unter die Hauptbegriffe bringt. Schon bei der eingehenderen Beschreibung der virtutes theologicae, die diesmal voransteht (II, 2, qu. 1—46), verfährt er demgemäß. Besonders aber behandelt er da, wo ihm die Aufgabe einer detaillierenden Reproduktion des altüberlieferten Schemas der virtutes cardinales für seine Spezialethik gestellt ist (II, 2, qu. 47—172), das bunte Vielerlei und Allerlei der Nebentugenden so, daß dieselben als Begleiterinnen oder als besondere Wirkungen der Stammtugenden erscheinen, wodurch die den letzteren eignende konstruktive Bedeutung fürs Ganze des Systems nur um so stärker hervortritt. Was die an der Spitze der Gruppe stehende Klugheit oder Einsicht betrifft, so hat bereits teilweise das, was in dem Abschnitte über die Erkenntnistugenden von der prudentia als der Gefährtin von intellectus, scientia, sapientia, ars gesagt worden, zur Ausstattung dieser grundlegenden Moraltugend mit einem Zubehör von Attributen und Nebenformen gedient, es werden aber bei ihr derartige Hilfskräfte wie Gedächtnis, Gelehrigkeit, Umsicht, Vorsicht, staatsmännische Einsicht rc. noch besonders namhaft gemacht. Der Gerechtigkeit sodann — die in die beiden Hauptrichtungen

der mitteilenden und der verteilenden Gerechtigkeit (iustitia communicativa und distributiva) zerlegt und als auch das bürgerliche Rechtswesen mit umfassend beschrieben wird — erscheint eine besonders reiche Fülle von Begleiterinnen zugeordnet, namentlich auch die dem religiösen Lebensgebiet angehörigen Tugenden und Handlungsweisen der Andacht, Gebetsfreudigkeit, Opferdarbringung, Frömmigkeit, Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit, Gelübdetreue, Freundestreue, Freigebigkeit, Billigkeit ꝛc. Die Tapferkeit, die als Bekämpferin alles dessen, was die Tätigkeit der Vernunft hindern könnte, und zwar als einerseits defensiv (leidentlich), andrerseits offensiv (angriffsweise) hiegegen ankämpfend beschrieben wird, erscheint begleitet von Mut, Furchtlosigkeit in Gefahren, Hochsinn und Großmut (magnanimitas und magnificentia), Ausdauer im Leiden; als oberste Stufe christlicher Tapferkeitsbetätigung wird bei ihr das Märtyrertum hervorgehoben (II, 2, qu. 124). Der Mäßigkeit endlich, als der Bändigerin der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, werden Schamhaftigkeit, Ehrbarkeit, Enthaltsamkeit und Nüchternheit (im Gegensatze zur gula und ebrietas), Keuschheit und Jungfräulichkeit (Gegensatz zur luxuria), Demut und Bescheidenheit als Gefolgschaft beigegeben. Diese Haupttugend beschließt hier, in der speziellen Tugendlehre (II, 2, qu. 141—170), den Abschnitt von den Kardinaltugenden, während in der allgemeinen Tugendlehre die Tapferkeit den Abschluß bildete.

3. Gleich dem Vervielfältigungstrieb gehört jene Vermittlungstendenz, welche das sittlich Gute überall als ein mittleres zwischen zwei Extremen denkt, zu den Eigentümlichkeiten des aristotelisch-ethischen Lehrverfahrens, unter deren Einwirkung das christliche Sittlichkeitsprinzip leicht zu Schaden kommen konnte und auch tatsächlich Schaden erlitten hat. Besonders bei den die Ausübung der Kardinaltugenden betreffenden Vorschriften mußte es schädlich veräußerlichend wirken, wenn ein solches Juste-milieu-Verhalten empfohlen wurde. Ein überall nur auf Vermeidung von Extremen gerichtetes Tugendstreben entspricht wesentlich der Denkweise des ethischen Autonomismus; edle Selbstverleugnung, kraftvolles Trachten nach den höchsten Zielen, Dahingabe des eignen Selbst in den Tod um des Guten willen kann auf solchem Grunde nicht erwachsen; weder die moralischen noch die theologischen Tugenden können da gedeihen. — Thomas hat auch der

auf diesem Punkte drohenden Gefahr zu begegnen versucht — freilich mit unvollkommenem Erfolge. Er hat die Richtigkeit des aristotelischen Medietätsgedankens für die moralischen und die Erkenntnistugenden mit gewissen Vorbehalten anerkannt, für die theologische Tugendentrias dagegen sie verneint. Für Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit erkennt er die Forderung des ne quid nimis als wohl begründet an; eine jede dieser Tugenden lasse sich entweder übertreiben oder unzureichend ausüben, um Vermeidung gewisser Gegensätze handle es sich bei jeder von ihnen.[1]) Auch von der Klugheit und den ihr verwandten übrigen Intellektualtugenden gelte dies mehr oder weniger; selbst die Erkenntnis der Wahrheit habe sich sicher zu stellen gegen falsche Erweiterungen auf der einen Seite und gegen unhaltbare Abzüge andererseits. Nur auf Glaube, Hoffnung und Liebe lasse der Vermittlungsgrundsatz sich nicht anwenden; höchstens insoweit könne von seiner Ausdehnung auch auf sie die Rede sein, als ein bestimmtes, der menschlichen Natur entsprechendes Maß der Erreichbarkeit dieser höchsten Tugenden angenommen werden könne (II, 1, 64). In der Hauptsache wehrt also Thomas den Medietätsgedanken von den theologischen Tugenden ab. Alles übrige Tugendhandeln liefert er an das Gebiet menschlicher Selbsttätigkeit mehr oder weniger aus; es gilt ihm als etwas, das durch Gewöhnung und Übung erworben werden kann. Dem Glauben dagegen, ebenso wie der Hoffnung und der Liebe, eignet Gnadengeschenkscharakter. Diese drei sind nicht natürliche, sondern übernatürliche habitus; nicht von Natur liegen sie in uns, sondern göttlicherseits werden sie uns eingegeben als virtutes infusae. Und erst mittels ihrer wird uns Menschen das Vollkommenwerden auch in jenen Moraltugenden ermöglicht (II, 1, 62 f.; vgl. II, 2, 1—46). — Durch solche nachdrückliche Betonung des natürlichen Charakters der Moraltugenden einerseits und der übernatürlichen oder infusiven Beschaffenheit der theologischen Tugenden andrerseits beschwört Thomas einigermaßen die dritte der vom Aristotelismus her das überlieferte kirchliche Tugendenschema

---

[1]) II, 1, 63, 1: Manifestum est autem, quod inter excessum et defectum medium est aequalitas seu conformitas; unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit.

bedrohenden Gefahren. Aber dies freilich so, daß er nur für den einen der beiden Faktoren dieses Schemas den christlich-ethischen Charakter (und zwar in unbiblisch vereinseitigter Gestalt) rettet, während er betreffs des anderen Faktors dem naturalistischen Prinzip autonomer Moral weitgehende Rechte einräumt und pelagianischer Werkgerechtigkeit Tür und Tor öffnet.

So weit die neuen Lehrelemente, welche von Thomas aus aristotelischer Quelle an das überlieferte Material der Tugendlehre herangebracht wurden. Er hat aber noch aus einer andern Quelle Bereicherungen für dieses sein Lehrgebiet zu gewinnen gesucht.

b) Durch Makrobius (s. o., S. 41 f.) ließ er sich das neuplatonische, angeblich von Plotin herrührende Theologumenon zuführen: es gebe vier Arten oder Stufen der Tugendübung: politische (bürgerliche), reinigende, gereinigte und urbildliche, mittels welcher der Mensch zu gottähnlicher Höhe oder Vollkommenheit emporzusteigen vermöge.[1]) Gemeint sind mit diesen vier genera virtutum durchweg nur die Moraltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit ꝛc., aber sie in verschiedenen Graden von Kraftentwicklung sowie bezogen auf verschiedene Lebensgebiete. Politisch, oder als bürgerliche Tugenden betätigen sich dieselben bei Leitung der Anstalten des öffentlichen Lebens im Staat sowie der äußeren Angelegenheiten des menschlichen Privatlebens. Als reinigende Tugenden betätigen sie sich an denjenigen, die aus dem Weltleben hinweg und einem Zustande beschaulicher Stille und Bußfertigkeit zustreben. Als „Tugenden des gereinigten Geistes“ stellen sie sich dar bei den auf dem Wege solcher geistlichen Erhebung und Läuterung schon weiter Vorgedrungenen. Als exemplarische oder urbildliche Tugenden endlich haben sie ihre Stelle über allem menschlichen Sein und Streben in Gott selbst, dem ewigen Urgrund und Urbild alles sittlich Guten. Die Absicht bei Herübernahme dieser vierstufigen Skala aus alter neuplatonischer Schultradition ging wohl dahin, die Bedeutung der Stammtugenden, welche die unterste Staffel bilden, nach der Seite des (als höher und vollkommner betrachteten) asketischen Lebens hin möglichst auszuweiten, ohne sie doch dem praktischen

[1]) II, 1, 61, 5: Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, „quatuor sunt“, inquit, „quaternarum genera virtutum; ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertia autem iam purgati animi, quartae exemplares“ etc.

Boden zu entziehen, also mit andern Worten die Tugendbetätigung des niederen und des höheren Grades des asketisch-beschaulichen Lebens als höhere Potenzen der gewöhnlichen menschlichen Tugendübung darzustellen. Mit der niederen Stufe der Askese, welche durch die kathartischen oder purgatorischen Tugenden repräsentiert erscheint, sollte wohl aufs Leben der Kleriker hingewiesen werden, während die höhere das Mönchtum bedeuten sollte.[1]) — Bei einseitiger Ausbeutung dieser mystischen Vierstufentheorie wäre der engere Zusammenhang zwischen der moralischen und der theologischen Tugendengruppe aufgehoben und das Schema der sieben Tugenden überhaupt ganz zerstört worden. Dazu läßt es aber Thomas nicht kommen. Er enthält sich einer genaueren Beantwortung mehrerer durch die Statuierung der vier Stufen nahe gelegter Probleme, namentlich der Frage nach dem Wesen der virtutes exemplares (ob diese etwa gleich den theologischen Tugenden seien [nach 1. Kor. 13, 12], oder ob sie mit den jesajanischen Geistesgaben sich decken?), beläßt also die Theorie hinsichtlich verschiedener Punkte in Unbestimmtheit und verzichtet auf allseitige Ziehung der in ihr enthaltenen Konsequenzen. Eine Anknüpfung an Augustin wird damit vollzogen, daß an die der Viertugendenreihe durch alle Stufen hindurch zu Grunde liegende Ur- und Grundtugend der Liebe als das „Band der Vollkommenheit" (Kol. 3, 14) erinnert wird. Doch reicht dies nicht dazu hin, das Ganze dem gegebenen Zusammenhang

---

[1]) Richtig wird die Tendenz dieser aus Plotin herübergenommenen Lehrweise von Gaß (I, 338 f.) als eine der klerikal-asketischen Lebensanschauung zugute kommende gedeutet und eben damit ihre relative Wichtigfür das thomistische System bemerklich gemacht (vgl. auch Neander-Erdmann S. 300). Bei Luthardt (I, 286 ff.) ist sie ganz unerwähnt geblieben; andere protestantische Darsteller der thomistischen Ethik führen sie zwar an, beschränken sich aber darauf, sie nur im allgemeinen als schlecht in den Zusammenhang passend und den verwickelten Charakter der Bestimmungen über die Tugendlehre steigernd zu bezeichnen (z. B. Redepenning, S. 14 f.). In der Leipziger Programm-Serie von C. A. H. Clodius, De virtutibus cardinalibus (Lips. 1824 ff.) handelt fasc. IV speziell de virtutibus exemplaribus s. divinis, bringt aber zur Kritik des Plotinschen Dogmas manches wenig Belangreiche und von der Sache selbst weit Abschweifende bei. Beachtenswert ist übrigens der hier (S. 8) geführte Nachweis, wonach diese neuplatonische Stufentheorie einerseits von pantheistischen Voraussetzungen aus gebildet ist, andrerseits pelagianischer Denk- und Lehrweise Vorschub leistet.

fest einzufügen. Einen heterogenen, gleich einem Fremdkörper unberechtigterweise ins System eingedrungenen Charakter behält diese vom Neuplatonismus erborgte Episode immerhin. Es ist ein Stück mystischer Spekulation, für das die im nächsten Kapitel zu betrachtende Tugendlehre der mittelalterlichen Mystiker passendere Anknüpfungspunkte zu bieten vermochte als das auf Lombardischer Grundlage ruhende scholastische System.

Übrigens gereichen einige der von Thomas angebrachten Erweiterungen dieses Systems dem Siebentugendenschema direkt zur Förderung und zur Stütze. Die sieben Geistesgaben (Jes. 11) werden nach dem Vorgang Hugo und des Lombarden selbstverständlich auch von Thomas als überirdische Hilfsmächte und Kraftquellen der menschlichen Tugenden in Anspruch genommen. Er fügt aber zu dieser supranaturalen Parallele des irdischen Tugendenseptenars noch eine andere Siebenzahl (oder ungefähre Siebenzahl) verstärkend hinzu, nämlich die Seligpreisungen der Bergpredigt, auf welche zwar nicht Lombardus, aber doch Hugo in ähnlichem Zusammenhange Bezug genommen hatte (s. S. 151). Statt des mehr nur nebensächlichen Hinweises, wodurch dieser ältere Vorgänger die Reihe der sieben (oder genauer gezählt acht) Makarismen mit den menschlichen Tugenden in Parallele gesetzt hatte, widmet Thomas denselben eine eingehendere Betrachtung; und zwar zielt diese dahin ab, eine innere Abfolge in ihnen nachzuweisen, wonach die Herzensreinheit (Matth. 5, 8) als das zuhöchst gepriesene Verhalten erscheint. Es wird so eine in der kontemplativen Seligkeit der Gottschauenden gipfelnde Stufenfolge von Makarismen (d. h. von Segnungen des Tugendwandels) konstruiert, die, wenn nicht als genaue, doch als annähernde Parallele zur siebengliedrigen Reihe der Christentugenden gelten kann. Ohne einigen Zwang und etliche Ungenauigkeiten geht es beim Vollzuge auch dieser Bereicherung des Systems nicht ab. So wenig wie die Reihe jener dona Spiritus S. als derjenigen der kardinalen und theologischen virtutes innerlich konform und genau entsprechend sich nachweisen ließ, ebenso wenig konnte ein entsprechender Nachweis betreffs der beatitudines gelingen, bei welchen letzteren obendrein auch die Zahl eine kleine Ungleichheit ergab. Doch solche Inkonzinnitäten konnten als unerheblich außer Betracht bleiben, wenn es sich um die Gewinnung einer neuen heiligen Siebenzahl handelte. Das

Interesse am heptadischen Prinzip wirkte kräftiger als jene kleinlichen Bedenken, die sich an dieses oder jenes minder genau zutreffende Moment hefteten.

Eine wichtige Befestigung erfuhr die Stellung des Tugendenseptenars im thomistischen System besonders noch dadurch, daß der Gegensatz zwischen den Haupttugenden und den Hauptlastern unmittelbarer und mit eindringlicherer Wirkung als dies in dem zugrundeliegenden Textbuch des Sentenzenmeisters der Fall gewesen war, zur Anschauung gebracht wurde. Beim Lombarden hatte sich zwischen die Vorführung der sieben Kapitalsünden und die Entwicklung der Tugendlehre die ganze Reihe der christologischen Lehrsätze eingeschoben (vgl. S. 157). Der Aquinate rückt Tugendlehre und Untugendenlehre (Aretologie und Hamartologie) dichter aneinander. Sowohl im allgemeinen Teil seiner Ethik (II, 1, 71 ff.) wie in der später folgenden Detailbehandlung (II, 2, 1 ff.) bringt er mit der Lehre vom sittlich Guten die vom sündig Bösen in enge Verknüpfung. Bei den verschiedenen fortbildenden Erweiterungen des von früher her überlieferten Lehrmaterials, die er hiebei vornimmt, bleibt der Kapitalsündenheptas ihre dominierende Bedeutung doch immer gesichert. Auch diese böse Siebenzahl wird, gleich ihrem lichten Gegenbilde, dem Tugendenseptenar, zu zweien Malen abgehandelt, wobei auch betreffs ihrer Formulierung jedesmal mit ziemlicher Freiheit zu Werke gegangen wird. Im allgemeinen Teil (II, 1, qu. 84) tritt sie, umgeben von mehreren, zum Teil neu ins ethische Lehrganze eingestellten hamartologischen Konstruktionen, auf; voran gehen ihr die Einteilung der Sünden in geistliche und fleischliche, in Sünden wider Gott, das eigene Selbst und den Nächsten, in Tatsünden und Erbsünde; in ihrem Gefolge wird über die verschiedenen Wirkungen der Sünde und dabei namentlich über den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden gehandelt. Speziell bei Erläuterung des Wesens der Erbsünde und der bösen Begierde als ihres materiellen Kerns wird das Dogma von den Kapitalsünden entwickelt, in engem Anschluß an Gregor den Großen, der namentlich auch dafür, daß diese Hauptsünden oder -laster als eine Siebenzahl — nicht etwa als eine den vier Haupttugenden entsprechende Vierzahl — zu zählen und zu behandeln seien, als kirchliche Autorität zitiert wird. Auch die Reihe der Sieben wird hier zunächst genau nach Gregor und dem ihm folgenden Lom-

barbus gegeben, also mit Voranstellung des Urlasters der Hoffart, an welches sich zunächst Neid und Jähzorn, dann Habgier, Trägheit, Gefräßigkeit, Unzucht anschließen. Interessant und für das freie Verfahren des großen Scholastikers charakteristisch ist nun die Art, wie schon hier, am Schlusse dieser erstmaligen Erörterung des Kapitalsündendogmas in II, 1, qu. 84, ein Abgehen von dieser traditionellen Reihenfolge: superbia, invidia, ira, avaritia, acedia, gula, luxuria stattfindet, sofern bei einem Rückblick auf diese Lastergruppe vielmehr die Zählung: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia beliebt wird.[1]) Beibehalten wird diese veränderte Zählweise (die sich durch das bekannte Memorialwort Saligia [SALJGJA] fürs Gedächtnis leicht fixieren ließ und wohl deshalb in der späteren scholastischen Überlieferung hauptsächliche Beliebtheit erlangte) im weiteren Verlauf der Dar-

[1]) Die Stelle — wichtig, weil sie das nachmals besonders beliebt gewordene sog. Saligia-Schema als auch durch Thomas gelegentlich angewendet bezeugt — lautet: Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes; pro quarum rationum septuplici distinctione et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur, quae sunt: *superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.* — Schon kurz vor Thomas hatte sein Zeitgenosse Henrikus Bartolomäi de Segusia, Kardinalbischof v. Ostia (genannt **Ostiensis** oder **Hostiensis**, † 1271) die sieben Hauptlaster in ähnlicher, freilich etwas abweichender, Ordnung (nämlich: superbia, acedia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia) aufgezählt und das akrostichische Memorialwort Saligia als durch diese Reihe indiziert angegeben, indem er das Reimverslein „Dat septem vicia dictio Saligia“ als ihm durch Überlieferung zugekommen anführte (ohne bestimmtere Angabe seiner Quelle). Auch dieser Vorgänger des Aquinaten im Gebrauch der Saligia-Formel schwankt noch beim Gebrauch derselben, sofern er im pönitentialen Anhang zu seiner Summa super titulis decretalium die Hauptlaster gemäß der Anordnung Gregors I. und des Lombarden aufzählt (also in der Reihenfolge sup., ira, inv., ac., avar., gul., lux.). S. Näheres über diese kanonistische Summa des Ostiensis und das durch sie, wie es scheint, bezeugte erstmalige Vorkommen der Formel Saligia in meinem „Lehrstück von den sieben Hauptsünden“, S. 68 ff. Außer jenem beim Ostiensis zitierten Verslein

Dat septem vicia
Dictio Saligia

kannte die Schulüberlieferung des Mittelalters noch einen anderen eben darauf bezüglichen Memorialvers, nämlich die hexametrische Sittenregel:

Ut tibi sit vita semper, saligia vita!

Vgl. dazu Antonini Flor. Summ. P. III, tit. XVII, cap. 17, sowie H. Lea, Hist. of Auricular Conf. and Indulgences (Philadelphia 1896), II, 236.

stellung keineswegs. Schon kurz vor dem Schlusse von qu. 84 begegnet eine wieder etwas abweichende, übrigens auch mit superbia und avaritia als ersten Gliedern der Reihe anhebende Aufzählung. Und vollends ganz verlassen wird die der gregorianisch-lombardischen Formel nahestehende Anordnung in der speziellen Tugend- und Lasterlehre der Secunda Secundae. Hier werden die Kapitalsünden überhaupt nicht in einheitlichem Zusammenhange abgehandelt, sondern unter die von den Haupttugenden handelnden sieben Rubriken so verteilt, daß jeweilig am passenden Orte die betr. Kapitalsünde — neben anderen Sünden verwandter Art — zur Sprache kommt. Gleich den begleitenden Nebentugenden (vgl. S. 161 f.) sind hier auch die entgegenstehenden Untugenden und Laster den in Besprechung genommenen Tugenden als Gefolgschaft zugeteilt; die so sich ergebenden Kontraste dienen zu um so wirksamerer Veranschaulichung des Wesens und der Bedeutung der betr. Tugend. Infolge dieser veränderten Disposition kommen als erste Hauptlaster die acedia und die invidia zur Sprache, beide als Gegensätze zur rechten Gottes- und Nächstenliebe dem Kapitel von der Liebe zugewiesen (II, 2, qu. 35. 36); weiterhin dann das Laster der avaritia, worüber im Kapitel von der Gerechtigkeit gehandelt wird (qu. 117—119); endlich die gula (nebst ihrer Abart, der ebrietas), die luxuria, die ira und die superbia, welche sämtlich unter den Gesichtspunkt des Kontrasts zur Haupttugend des besonnenen Maßhaltens gestellt und daher alle vier in den Schlußabschnitt der speziellen Tugendlehre (qu. 146—165) zusammengedrängt sind. Offenbar hat hier die Rücksicht auf das streng durchgeführte, mit der theologischen Trias anhebende und dann zur klassischen Tetras übergehende Siebentugendenschema, das diesen Hauptteil der Summa ausfüllt und gerade hier zur dominierender Geltung gelangt, störend auf die Gliederung der Lasterreihe eingewirkt, so daß diese nicht nach festem Prinzip geordnet erscheint.

Man wird weder dieser letzterwähnten Abweichung vom gewöhnlichen Schema der Lasterzählung noch der vorher bemerkten ein übergroßes Gewicht beilegen dürfen. Wie die Wirklichkeit des Lebens mancherlei verschiedene Verknüpfungen und gegenseitige Einwirkungen der bösen Lebensregungen hervortreten läßt, so daß bald dieses bald jenes schlimme Laster zum Ausgangspunkt für die übrigen wird, so muß auch der ethische Systematiker sich die

Freiheit zur Vornahme bald dieser bald jener Kombination in diesem Gebiete wahren. Ein unabänderliches Sichbinden an einen bestimmt fixierten Lehrtypus würde ihn in der Behandlung seiner Aufgabe auf schädliche Weise beengen und beeinträchtigen. Gerade das gehört zu den glänzenden Hauptvorzügen der theologischen Summa des Aquinaten, daß eine monotone Regelmäßigkeit ihrer Bildungen nicht zur Durchführung gebracht erscheint und daß namentlich den speziellen Teil ihrer aufs ethische Lehr- und Lebensgebiet bezüglichen Partien kein allzu starrer dogmatistischer Regelzwang beherrscht. Das Riesengebäude dieses Systems der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre — gleich so manchen gotischen Dombauten aus derselben Zeit unvollendet auf die Nachwelt gekommen, aber trotzdem deren Bewunderung in Anspruch nehmend ob der Großartigkeit ihrer Anlage und der feinen Ausführung ihrer Details — bildet in seiner ethischen Hauptabteilung, besonders der Spezialethik der Secunda Secundae, eine der vollendetsten Leistungen scholastischer Darstellungskunst. Daß dieser Darstellung, trotz des für sie aufgebotenen Riesenapparats von Haupt- und Nebenkategorien, Vergleichungen und Folgerungen, Quästionen und Distinktionen ꝛc., eine klare Übersichtlichkeit gewahrt geblieben ist und daß dabei die Gefahr verwirrender Überkompliziertheit und ermüdender Langweiligkeit, wenn nicht vermieden, doch tunlichst verringert erscheint, gehört zweifellos zu den unverwelklichen Blättern im Ruhmeskranz des süditalienischen Meisters. Die im Textbuche des lombardischen Vorgängers noch ungenügend vollzogene und kein wahrhaft anschauliches Bild ergebende Neben- und Gegeneinanderstellung des aretologischen und des hamartologischen Septenars hat der große Kommentator in heller Beleuchtung vorgeführt und zum beherrschenden Mittelpunkte seiner lebensvollen Schilderung des Gesamtgebiets der sittlichen Phänomene erhoben.[1])

[1]) Vgl. auch hier Gaß (I, 343 f.): Vier Stammtugenden und drei theologische werden wie zwei Stockwerke einander übergeordnet, ihnen zur Seite stehen die drei intellektuellen Fähigkeiten, die sieben Geistesgaben nebst den zugehörigen Geboten des Dekalogs — allen gegenüber die Laster in geschlossener Reihe. Auf diese Weise erhalten wir eine vollständigere Parallele als vorhin (beim Lombarden): sieben große sittliche Mächte in Verbindung mit ihren vorbereitenden oder unterstützenden Kräften, und auf der anderen Seite sieben unsittliche Gegenmächte; diese aber breiten nach allen Richtungen

Die in ihrer Art klassisch zu nennende Leistung des Thomas konnte zwar nicht eigentlich übertroffen, aber doch ergänzend fortgebildet, oder auch (wenigstens teilweise) kritisch umgebildet werden. In beiderlei Hinsicht ist durch die Schultheologie des ausgehenden Mittelalters manches zu leisten versucht worden, wovon hier wenigstens einiges Belangreichere zur Erwähnung gelangen muß.

Als Kritiker des thomistischen Systems, auch im Punkte der ethischen Lehrsätze, ist vor allen **Joh. Duns Scotus** († 1308) zu nennen.[1]) Auf dem Gebiet der Tugendlehre tritt er, als konsequenter Vertreter des Lehrsatzes vom Primat des Willens, der die Intelligenz als dominierend voranstellenden Lehrweise der thomistisch-peripatetischen Schule gegenüber. Als Vorgänger dieses Scholastikers in Geltendmachung des Willensprinzipats oder ethischen Freiheitsstrebens gegenüber dem von der früheren Scholastik seit Abälard bevorzugten Intellektualismus waren namentlich der Pariser Bischof **Wilhelm v. Auvergne** (Guillermus Alvernus † 1249) und der Oxforder Franziskaner **Richard Middleton** (Ricardus de Media Villa, † ca. 1300) tätig gewesen — ersterer auch darin dem bei Thomas vorwaltenden Zuge zu aristotelischer Flachheit und Äußerlichkeit entgegentretend, daß er die Mittelmäßigkeitsdoktrin in der Tugendlehre, d. h. die Behandlung der virtus als eines medium inter vitia opposita, ausdrücklich bestritt; letzterer zwar ungeschickt als Systematiker, aber ein scharfer Dialektiker, der besonders durch kräftiges Eintreten für die These: „Voluntas est nobilissima potentia in anima" der Lehrwirksamkeit seines an Ruhm und Einfluß über ihn hinausgewachsenen Ordensgenossen präludiert hat.[2]) Gleich

ihre Arme aus und veranlassen dadurch eine Menge von Teilvorstellungen, Folgerungen, Verknüpfungen, Vergleichungen, Anwendungen und Fragen ohne Zahl, bis der weite Raum mit einem Netz von Distinktionen ausgefüllt ist. Der ganze Streit der guten Geister gegen die schlechten bewegt sich innerhalb dieses doppelten Schema; der Darsteller muß das Bild verdeutlichen, um möglichst viele Einzelbestimmungen und Vorschriften zu gewinnen" u. s. f.

[1]) Vgl. aus der älteren einschlägigen Literatur über Scotus besonders Erdmann, Gesch. der Philos.[3], I, 413 ff. und K. Werner, Duns Scotus, Wien 1881. Aus neuster Zeit namentlich R. Seeberg, Die Theologie des J. Duns Scotus; eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1900 (insbesondere den Abschnitt betreffend die Tugendlehre, S. 496—536).

[2]) Über Wilh. v. Paris s. Neander, KG.[3], II, 563 f. 612 f., sowie Gaß, I, 358 ff. Über Rich. Middleton besonders Seeberg a. a. O., S. 16—33.

diesem älteren Landsmann und unmittelbaren Vorläufer verhält sich Skotus als entschiedener Voluntarist oder Indeterminist. Voluntas, lehrt er, superior est intellectu, der Intellekt schafft nur das Material herbei, während der Wille überall die Entscheidung trifft. Ihren Sitz haben die moralischen Tugenden überhaupt nur in der Willensregion der Seele; die prudentia (als habitus intellectivus) gehört eigentlich nicht mit zu ihnen, sondern nur die fortitudo, die temperantia und die iustitia — diese drei als habitus appetitivi der moralischen Tugendgruppe. Auch innerhalb der theologischen Tugendengruppe ist zwischen dem habitus intellectivus oder cognitivus der fides einerseits, und zwischen den beiden habitus appetitivi der spes und der caritas andererseits scharf zu unterscheiden.[1]) Dabei steht freilich die Trias der von Gott übernatürlicherweise in die Seele eingegossenen theologischen Tugenden (als habitus infusi) in ausschließendem Gegensatz zur Gruppe der natürlicherweise auf dem Wege der Übung und Gewöhnung erworbenen Moraltugenden (als habitus acquisiti). Und weil diesen letzteren die prudentia ohne Zweifel mit beizuzählen ist, so gibt es also dennoch nicht bloß drei, sondern vier Moraltugenden. Die lombardisch-thomistische Annahme einer Siebenzahl von Tugenden — drei theologischen göttlicher Abkunft, und vier moralischen menschlicher Abkunft — geht also schließlich aus dem Feuer dieser vom indeterministischen Standpunkt geübten haarspaltenden Kritik wesentlich unversehrt hervor. Auch der Lehre von den sieben Kapitalsünden vermag diese, überall nur auf dialektisch schärfende und zuspitzende Bearbeitung der einzelnen Begriffe gerichtete Kritik nichts Wesentliches anzuhaben. Der auf dem Grunde des Sentenzenwerks errichtete Bau aretologischer wie hamartologischer Lehrsätze wird von Scotus und seiner Schule nicht etwa zerstört, sondern wetteifernd mit der thomistischen Schule konserviert und in Pflege gehalten. Letzteres freilich nach Grundsätzen und Regeln, die von denjenigen des Thomismus stark abweichen und, im Zusammenhange mit jenem Willensprinzipat, einer ethisch-naturalistischen und pelagianisch-werkheiligen Geistesrichtung einen weiten Spielraum erschließen.

Gefährlicher fast als die Kritik des Scotismus und der auf dessen Grunde später erwachsenen jung-nominalistischen Schule

---

[1]) S die Tugendtafel bei Seeberg, S. 499, samt den sie erläuternden Bemerkungen S. 498 ff.; auch die Rekapitulation S. 535 f.

drohte für das Tugend- und Lasterschema des Sentenzenmeisters jenes Streben nach Vervielfältigung der Gesichtspunkte und Häufung der Faktoren des Lehrapparats zu werden, das, wie es schon in Thomas einen angelegentlichen Vertreter gewonnen hatte, bei manchen seiner Geistesverwandten und Schüler noch viel weiter getrieben wurde. Bereits einige der Zeitgenossen des Aquinaten im 13. Jahrhundert wetteiferten in diesem Punkte der Kategorienanhäufung und der teils pedantisch-kleinmeisterlichen teils ins Phantastische ausschweifenden Detailmalerei mit seinem Verfahren. Thomas' dominikanischer Ordensbruder und Lehrer **Albertus Magnus** († 1280), der außer einer ausführlichen Behandlung des sentenziarisch überlieferten ethischen Materials in Teil II seiner Summa zwei Monographien zur Tugendlehre (Paradisus animae s. libellus de virtutibus und: De adhaerendo Deo) hinterlassen hat, bewirkt durch sein eingehendes deskriptives Darstellungsverfahren die beiden Tugendreihen (der die übernatürlichen Infusionstugenden enthaltenden theologischen, und der auf die irdischen virtutes acquisitae bezüglichen moralischen) das Anwachsen der eigentlichen Spezies von Tugenden und der sie begleitenden Varietäten zur beträchtlichen Gesamtzahl von ungefähr 40.[1]) — Der gleichfalls dem Predigerorden angehörige **Guilhelmus Peraldus** (De petra alta, französisch Perault, † ca. 1260 oder später) schrieb eine durch kompilatorische Reichhaltigkeit und leichtfaßliche Darstellung (weniger freilich durch geniale Geistesschärfe) ausgezeichnete Summa de virtutibus et vitiis in fünf Büchern, die sowohl den Systematikern wie den Predigern und Asketikern der Folgezeit zur vielbenutzten, als unentbehrlich geltenden Schatzkammer wurde und, wie es scheint, auch schon auf Albert und Thomas Einwirkung geübt hat. In der ersten, aretologischen Abteilung dieses Werks — von dem Joh. Gerson rühmt, daß, wenn wenigstens es erhalten bleibe, der Verlust aller übrigen Bücher ähnlichen Inhalts zu verschmerzen sein würde — handelt das ganze zweite Buch von den theologischen, das ganze dritte von den Kardinaltugenden. In beiden findet ein dergestalt breites, behagliches Eingehen auf die Details statt, daß u. a. in dem Kapitel von der theologischen Tugend der Liebe allein für eine Nebenform derselben, die Freundschaft, zwölf

[1]) Gaß I, S. 327 f.; vgl. S. 354. Luthardt I, 285 f.

Bestandteile oder besondere Erweisungsarten genannt werden; daß ferner bei Erörterung der Klugheit und der Mäßigkeit je zwölf Eigenschaften oder spezielle Formen dieser Vertreterinnen der Kardinaltugendengruppe zur Erwähnung gelangen und auch von den beiden übrigen die Tapferkeit mit sieben, die Gerechtigkeit mit acht solcher Qualitäten ausgestattet werden. Je ein Buch des ersten Hauptteils erscheint ferner dem Lehrstück von den Geistesgaben und dem von den Seligkeiten gewidmet. Bei den ersteren wird umständlich genau unterschieden zwischen den drei auf das Göttliche bezüglichen dona des Verstands, der Weisheit und der Gottesfurcht, sowie den vier aufs Menschliche sich beziehenden: Frömmigkeit, Gotteserkenntnis, Rat und Stärke. In der die Lasterlehre behandelnden zweiten Hauptabteilung tritt die auf Amplifikation des altüberlieferten Materials ausgehende Tendenz einerseits darin zutage, daß statt einer Sieben- eine Achtzahl von Hauptlastern namhaft gemacht wird — nämlich außer den sieben bekannten (die hier in der Reihenfolge gula, lux., avar., aced., sup., inv., ira auftreten) noch das peccatum linguae. Andrerseits erweist sie sich in einer verschwenderisch reichen Umkleidung der einzelnen acht Hauptobjekte der Schilderung mit Nebenformen und Unterarten (z. B. 8 Unterarten des Geizes, 15 der Akedie, zahlreichere noch der superbia interna und externa als der zwei Hauptformen des Stolzes, ferner 18 Torheitserweisungen oder schlimme Wirkungen des Jähzorns, 24 besondere Arten von Zungensünden).[1]) Als ein weiterer dominikanischer Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, der seinen scholastischen Bildungstrieb am Gebiete der Tugend- und Lasterlehre versucht hat, ist **Stephanus de Borbona** zu nennen (Estienne de Bourbon, ca. 1260). Sein umfänglich angelegter Traktat über die sieben Geistesgaben (De septem donis) sollte wohl die gesamte Ethik

[1]) Einen genaueren Überblick über die achtteilige Lastertheorie des Peraldus s. in meiner Monogr. über die Hauptſ., S. 78—80. Das Ganze seines aretologischen und hamartologischen Systems s. skizziert bei Schröckh, KG., Bd. 29, 289—309; De Wette, Christl. Sittenl. II, 2, 169—179; Gaß I, 361—367. Der Letztgenannte bietet (im Anschluß an mehrere Ältere) die irrige Angabe, Peraldus sei „Bischof von Lyon" gewesen. S. vielmehr, was die ziemlich in Dunkel gehüllten Lebensumstände und den sonstigen schriftlichen Nachlaß dieses Theologen betrifft: Quetif, Scriptt. Ord. Praedic. I, 131 ff.; Zeiler, Art. „Peraldus" im KKL.² IX; Hurter, Nomencl. lit. I, 235 f.

unter Zugrundelegung des in Jes. 11 enthaltenen siebenteiligen Schemas behandeln, liegt uns aber, wohl weil er vom Autor unvollendet hinterlassen wurde, in unfertigem Zustande vor. Es sind von den Abhandlungen, worin er nach eigentümlicher, von Jes. 11, 2 abweichender Anordnung die sieben dona des Heiligen Geistes erörterte, nur die fünf erhalten, welche sich mit den Gaben der Gottesfurcht, der Frömmigkeit, der Erkenntnis, der Stärke und des Rats beschäftigen. Die auf den Geist der Einsicht und der Weisheit bezüglichen fehlen, so daß ein Gesamtbild von des Verfassers Tugendlehre sich nicht gewinnen läßt. Der auf die sieben Hauptlaster bezügliche Teil ist vollständig erhalten, eingefügt in den dem vorletzten, über den Spiritus fortitudinis handelnden Traktat und diesen Abschnitt (dessen Text ungefähr so umfangreich ist, wie alle vier übrigen zusammengenommen) größtenteils ausfüllend. Auf der Grundlage des Gregorschen Schemas werden die Laster, anhebend mit der superbia und schließend mit der gula, in umständlicher Breite vorgeführt, begleitet von ihren Nebenformen und Unterarten in bald größerer bald kleinerer Zahl. Beim Laster des Zorns wird die Blasphemie in besonderer Ausführlichkeit mit behandelt. An Unterarten der Akedie (hier *accidia*, im Anschluß an Augustin definiert als tedium aeterni boni) werden nicht weniger als zehn namhaft gemacht: *pigricia*, *inercia*, *sompnolencia*, *negligencia*, *apostasia*, *imperseverancia*, *tristicia*, *indevocio*, *ociositas*, *desperacio* u. s. w.[1])

Noch ein vierter Dominikaner desselben Zeitalters hat, wenn nicht als selbständiger scholastischer Denker und Lehrer, doch als

---

[1]) Das Stephansche Werk De septem donis war früher hauptsächlich nur durch die von Echard und Quétif in den Script. O. Pr. (I, 184—195) darüber gebotenen Nachrichten als eine der ins Speculum morale des Pseudo-Vincenz v. Beauvais verarbeiteten Quellschriften bekannt. Herausgegeben wurden seine fünf ersten Traktate zuerst durch A. Lecoy de la Marche (Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Dominicain du XIII. siècle, Paris 1877), welche Ausgabe aber erst neuerdings für die Geschichte der mittelalterlichen Ethik aufmerksame Beachtung erfahren hat. Noch Gaß (I, 357) betrachtet das Werk als nur handschriftlich vorhanden; auch in meiner Monographie vom Jahr 1893 und in Luthardts Gesch. d. Eth. ist es noch unberücksichtigt geblieben; ja selbst Hurters Nomenclator (I, 296 — erschienen 1899) weiß nichts von Lecoy de la Marche's Ausgabe.

fleißiger enzyklopädischer Stoffsammler unseren Gegenstand behandelt. **Vinzenz v. Beauvais** († ca. 1270) bietet in den Büchern 4—10 seines Speculum doctrinale, d. h. des zweiten Hauptteils seiner Riesenenzyklopädie Speculum maius, einen Gesamtüberblick über die praktischen Wissenschaften oder über die Ethik im weiteren Sinne, die nach ihm in die drei Abteilungen der Monastik, der Ökonomie und der Politik zerfällt. In der ersten dieser Disziplinen — deren Namen monastica nach Einigen vielmehr monostica zu lesen, und jedenfalls im Sinne von ars regendi se ipsum zu verstehen ist — wird eine Individual-Ethik geboten, korrespondierend dem sozialethischen Inhalt der beiden folgenden Stücke und in sich schließend 1. eine spezielle Tugendlehre (de virtutibus), worin das Lehrstück von den vier Kardinaltugenden, nebst deren filiae (mit einer großen Zahl christlicher und heidnischer Tugenden in bunter Mischung) abgehandelt wird; 2. eine Lehre von den Leidenschaften (passiones) und 3. eine Lastertheorie (vitia) mit Aufzählung der sieben Hauptlaster nach Gregors Reihenfolge. — Das demselben Pariser Enzyklopädiker beigelegte Speculum morale ist eine um mehrere Jahrzehnte jüngere Kompilation, herrührend etwa aus dem Jahr 1310, und zwar entstanden durch ziemlich kunst- und kritiklose Aneinanderreihung eines Auszugs aus der Prima und Secunda Secundae des Thomas, sowie eines Konglomerats von Exzerpten aus einigen anderen Moralschriftstellern des 13. Jahrhunderts, besonders aus Stephan de Borbona, Richard Middleton und einem Sentenzenkommentar von Petrus de Tarentasia (Papst Innozenz V, † 1276). Eigene Zutaten des Kompilators bietet dieses Machwerk hauptsächlich nur in seiner Darstellung der sieben Hauptlaster (nach Gregorscher Folge: Sup., inv., ira etc.), denen manche sonst seltener zur Sprache gebrachte Abarten und schlimme Wirkungen, verbunden auch mit therapeutischen Ratschlägen betreffs der anzuwendenden remedia, angereiht sind.[1])

Eine gediegenere Leistung als die dieses Pseudo-Vinzentius, bildet die derselben Zeit entstammende älteste scholastische Kasuistik oder Summa de casibus conscientiae, genannt **Summa Astesana** nach ihrem aus Asti in Piemont stammenden, sonst nicht

[1]) Näheres s.: Lehrst. von den sieben Hauptſ. S. 82 f. Vgl. Wagenmann, Art. „Vincenz v. Beauvais“ in PRE.[3] XVI, sowie Gaß I, 352—358.

näher bekannten Franziskaner um 1330. Von ihren auf Grund der besseren scholastischen Autoritäten, und zwar sowohl franziskanischer (Alex. Halesius, Bonav., Duns Scotus) wie dominikanischer (Thomas Aqu., Petrus de Tarantasia) gearbeiteten acht Büchern sendet das erste dem ganzen moraltheologischen System eine Lehre vom göttlichen Gesetz (De divinis praeceptis) voraus. Das zweite Buch, überschrieben De virtutibus et vitiis, bietet einen Abriß der Tugend- und Lasterlehre, der aber mit der Lehre vom sündig Bösen anhebt und — nachdem er, nicht ohne eine Wendung zum heil. Augustinus hin, über die Sinnenlust und die Hoffart (cupiditas et superbia) als die doppelte Wurzel aller menschlichen Sünde gehandelt hat — zunächst die sieben Kapitalsünden (gregorianisch-lombardisch aneinandergereiht) abhandelt, wobei er angelegentlich das Erwachsen von ihnen allen aus dieser zwiefachen bösen Wurzel bemerklich macht. Erst dann läßt er die Lehre von der Tugend im allgemeinen folgen, eingeleitet abermals durch einen augustinischen Satz, nämlich die Definition aus De lib. arb. I, 2: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.“ Seine spezielle Tugendlehre gliedert er nach dem Siebentugendenschema, mit den vier Prinzipal- oder Kardinalsünden als Unterbau und den drei theologischen als Oberstock. Eine reiche exemplifizierende Aufzählung sowohl von Nebenformen der Tugenden, als von ihnen kontrastierend gegenübergestellten Untugenden und Lastern, dient zur Belebung dieses Schema, das keineswegs den Eindruck einer geistlos trockenen Reproduktion älteren Materials gewährt. — Zu den kasuistischen Summen der Folgezeit, die meist den mitzuteilenden Stoff alphabetisch zusammenschichten und dabei von mehr oder weniger laxen Tendenzen beherrscht erscheinen, bildet das sittlich ernst geartete Werk dieses Astesanus (oder Astexanus, wie der Name zuweilen gegeben wird) einen bemerkenswerten Gegensatz.[1]) — Auch die etwas jüngere

[1]) Die editio princeps der Summa de casibus amoenissima, complectens disciplinarum divinarum et ecclesiasticarum sanctionum salutiferam instructionem, bene beateque vivendi cunctis viventibus doctrinam etc., auctore fratre Astesano de ordinis seraphici Francisci Patriarchae, erschien Venedig 1468 in Fol. Wegen der zahlreichen folgenden Ausgaben s. Hurter I, 499 f. Über Inhalt und Bedeutung des Werks handelt Gaß I, 393 f.

Kompilation, welche der Pariser Augustiner-Eremit **Jakobus Magnus** († 1422), ein zur Zeit des großen Schisma angesehener Sentenzenerklärer, unter dem Titel Sophologium in sechs Büchern herausgab, darf den gediegeneren moraltheologischen Arbeiten des ausgehenden Mittelalters zugezählt werden. Doch erhebt sich, was in ihr über die Tugenden- und die Sündenheptas in wesentlichem Anschluß an den Lombarden und an Thomas geboten wird, nicht einmal auf die Stufe selbständiger Gedankenarbeit und originalen Schaffens, welche durch die zuletzt Erwähnten (Stephan, Vinzenz, Astesanus) erreicht wurde.[1])

Als geistkräftigster und von den Fesseln der Tradition verhältnismäßig am wenigsten gebundener Bearbeiter des gesamten ethischen Lehrmaterials seit Thomas steht sein Ordensgenosse **Antoninus**, Erzbischof von Florenz, da († 1459). Das Riesenwerk seiner vierteiligen Summa theologiae übertrifft nicht nur an Umfang, sondern auch an originalem Gehalt sämtliche Arbeiten der seit dem Aquinaten auf moraltheologischem Gebiete tätig gewesenen Autoren. Die Art, wie in seinen vier Teilen zuerst die psychologische Grundlegung der Ethik, dann die Lehre von den Sünden und Lastern, drittens die von den verschiedenen Ständen und Zuständen der sittlichen Subjekte (De statibus hominum) und letztlich die von den Tugenden dargestellt wird, ermüdet allerdings durch ihre monströse Breite. Sie betätigt aber dabei ein so erhebliches Maß von Selbständigkeitsdrang und Unabhängigkeitssinn, daß auch der nichtkatholische Leser durch nicht wenige der gebotenen Ausführungen sich gefesselt sieht, ja hie und da durch Proben kühnen Sichauflehnens gegen die Tradition überrascht wird. In der Lasterlehre folgt der Florentiner Kirchenfürst (heilig gesprochen 1523) weder der Lombardischen Anordnung, noch dem Saligia-Schema des Ostiensers oder dem des Aquinaten. Vielmehr geht er hier seinen eigenen Weg, indem er nicht die Hoffart, sondern (nach 1. Tim. 6, 10) den Geiz als erste und eigentliche Hauptsündenwurzel an die Spitze stellt und die übrigen Laster so ordnet, daß sich das Schema avar., sup., lux., gul., ira, inv., aced. ergibt. Diesen Sieben reiht er aber noch vier weitere Hauptsünden an, nämlich men-

[1]) Cruel, Geschichte der deutschen Pred. im MA., S. 454. E. Coville, De Jacobi Magni vita et scriptis, Paris 1889. Hurter I, 647 f.

dacium, periurium, infidelitas, superstitio (mit teilweisem Anschluß an Peraldus, dessen Summa er auch sonst mehrfach in frei fortbildender Weise benutzt). Vieles Originale und Beachtenswerte bieten die in seinem dritten Hauptteile gegebenen Beiträge zur Standes- und Gesellschaftsmoral, welche ein reiches juristisches Material, freilich durchweg in kasuistisch äußerlichem, auf Verdienstlichkeit der Werke und kirchliche Legalität gerichtetem Geiste verarbeiten. In der Tugendlehre weicht er von Thomas auf mehreren Punkten ab; so was seine Reihenfolge der fünf virtutes intellectuales (sapientia, intellectus, scientia, ars und prudentia) betrifft; desgleichen in der Anordnung der vier Kardinaltugenden, die bei ihm prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia lautet und für die Detailbehandlung der letzten dieser vier einen besonders breiten Raum in Anspruch nimmt — mit Aufzählung von nicht weniger als 15 virtutes connexae iustitiae, nämlich: innocentia, religio, oratio, pietas, observantia, obedientia, gratiarum actio, vindicatio, poenitentia [sensu non sacramentali], veritas, fidelitas, liberalitas, misericordia, epicheya,[1]) amicitia. In dem Abschnitt über die drei theologischen Tugenden überrascht, aber befremdet doch nicht eigentlich die Behandlung der fides, die er erst hinter der caritas und spes, und zwar fast auffallend kurz erörtert. Mit der Lehre der mittleren dieser theologischen Tugenden, der Hoffnung, verknüpft er die Auseinandersetzung über die acht Seligkeiten (P. IV, tit. 6—8). Die zuletzt eingehend besprochenen sieben Gaben des Heiligen Geistes stellt er dar als beruhend nicht auf der gewöhnlichen Heilsgnade, auch nicht auf der erleuchteten Vernunft, sondern auf einer besonderen Inspiration. Sie stehen nach ihm zwar über den moralischen Tugenden, aber unter den theologischen (P. IV, tit. 9—16).[2])

---

[1]) Mittellateinische Entstellung des aus Plato und Aristoteles wohlbekannten Namens ἐπιείκεια (— Nachsichtübung, Milderung des Urteils), der in der älteren wie jüngeren moralphilosophischen Kunstsprache eine nicht unwichtige Rolle spielt. Vgl. Melanchthon in der Apol. Conf. p. 129, 122 M.; auch das Verbum epiikeizare in Conf. Aug. 68, 66.

[2]) Über Antonin s. De Wette II, 179—189 und bes. Gaß I, 375—383. Die summarische Behandlung bei Luthardt (I, 297) wird der Bedeutung dieser scholastischen Größe nicht im nötigen Maße gerecht. Noch ungenügender ist der kurze Artikel von Wagenmann: PRE.[2] I, 604 f.

Trotz aller Abweichungen von Einzelheiten der thomistischen Tradition läßt doch auch diese Arbeit die Grundsubstanz derselben unerschüttert. Die Heterodoxien dieses Florentiners verstoßen nicht auf wirklich gefahrdrohende Weise gegen das katholische System. Von reformatorischem Geiste wohnt ihnen nichts inne. Man kann in diesem thomistischen Opponenten gegen einen Teil des thomistischen Lehrgebäudes eher einen Vorläufer Cajetans als einen auch nur entfernten Geistesverwandten Luthers erblicken! Von dem, was für die Konstruktion der abendländisch-scholastischen Tugendlehre wirklich charakteristisch ist, wird nichts durch seine Neuerungsversuche verdrängt. Die Siebenzahl der Kapitalsünden bleibt, als Kern der durch jenen vierfachen Anhang erweiterten Lastertheorie, nach wie vor in Geltung, und von dem stolzen Bau des Tugendensystems wird kein wesentlicher Teil von seiner Stelle gerückt — weder der auf festem römisch-kirchlichem Boden errichtete quadratische Unterbau, noch der himmelanstrebende Ternar, der ihn, sich verlierend im mystischen Gewölk der sieben Geistesgaben, nach oben zu abschließt. Was die Antoninschen Erweiterungsversuche diesem aretologischen System angetan haben, kann ebensowenig eine ernstliche Schädigung oder Entwertung desselben heißen, als die mit Einzelheiten seiner Ausführung sich befassenden kritischen Vorstöße des Scotus oder die ähnlichen Operationen des spätmittelalterlichen Nominalismus.

Noch ist bisher von denjenigen Vertretern der scholastischen Tugendlehre des reiferen Mittelalters nicht gehandelt worden, die neben ihrer Tätigkeit als Sentenzenerklärer und als Hüter des Schatzes strengkirchlicher Schultraditionen auch eine solche auf dem freieren Felde mystisch-theosophischer Spekulation sich gestatteten und die gerade in dieser letzteren Richtung ihre geniale Eigenart kräftiger und erfolgreicher betätigten als in der ersteren. Wir verbinden den Überblick über die Leistungen dieser Männer der doppelten (einerseits klerikal-scholastischen, andrerseits mystisch-asketischen) Buchhaltung mit dem Berichte über die Ethik des Mystizismus überhaupt. Es wird dabei zum Teil bis in die altkirchliche Epoche zurückzugreifen und einiges bisher auf Seite Gelassene nachzuholen sein.

---

9. Die Tugendlehre der Mystiker, insbesondere die mystische Stufentheorie (Skalen-Ethik).

Im Tugendbegriffe der christlichen Mystiker tritt die in der Scholastik überall vorwaltende Rücksicht auf das kirchliche Dogma zurück hinter den vor allem stark betonten Grundgedanken des persönlichen Anschlusses an den Heiland, oder der Nachfolge Jesu. Der scholastischen Tugendlehre gilt die Tugend als etwas aus kirchlich-dogmatischer, bezw. philosophischer Tradition zu Erlernendes, die mystische betrachtet sie vielmehr als etwas, das durch Verkehr mit Christo erlebt werden muß. Sie hat wegen dieses ihres einfacheren Charakters schon viel früher als jene sich auszubilden vermocht. Ihre Anfänge reichen zurück bis in die Urzeit des Christentums. Als zunächst noch unsystematische, aber doch die Keime zu einer Systembildung schon in sich schließende, d. h. gewisser fester Formen und Regeln nicht entbehrende Lehrüberlieferung grenzt sie an die Zeiten der Apostel. Einen mehrhundertjährigen Entwicklungsgang hatte sie schon durchlaufen, bevor diese Keime unter Einwirkung des kirchlichen Dogma und christlich-philosophischer Spekulation sich freier zu entfalten und einer schulmäßig fixierten Form zuzustreben begannen. Wir müssen der Darstellung dieser Genesis des reicher ausgebildeten mystisch-ethischen Systems, die erst im Kontakt mit der scholastischen Dogmenbildung erfolgen konnte, einen Blick auf jene früheren Jahrhunderte voraussenden, wobei teils an bereits Erwähntes zu erinnern, teils bisher nicht zur Sprache Gebrachtes nachzuholen sein wird.

A. Vorgeschichte der mittelalterlich-mystischen Aretologie.

Eine Tendenz zu mystischer Gedankenbildung schloß schon das in sich, was die Apostel über die Nachfolge des Herrn und über das Einswerden mit Christo durch Glaube und Liebe lehrten. An und für sich brauchte die von ihnen, wie auch schon vom Herrn selbst geforderte Nachfolge nichts Mystisches zu bedeuten. Die von Paulus gelehrten „Wege, die da in Christo sind“ (1. Kor. 4, 17 — vgl. oben, S. 16), der „Weg zur Heiligkeit“ in Hebr. 9, 8, der petrinische „Weg der Wahrheit“ und „Weg der Gerechtigkeit“ (2. Petr. 2, 1. 21), der „Weg“ schlechtweg in

Apg. 9, 2; 19, 9 ꝛc. mußten nicht notwendig als auf Geheimnisvolles hinweisend verstanden werden.[1]) Griff der durch solche Ausdrücke angeregte Gedankengang über die Sphäre der Zeitlichkeit nicht hinaus, bezielte das geforderte Gehen auf Christi Weg, das „Wandeln gleichwie Er gewandelt hat“ (1. Joh. 2, 6), zunächst nur die äußere irdische Berufserfüllung, die Gestaltung des diesseitigen Lebens gemäß Christi Wort und Wandel, so war eine Tugendübung mystischer Art damit nicht gemeint. Mystisch aber gestaltete sich solches Nachfolgegebot, sobald an das Hinaufführen des Wegs ins unsichtbare Jenseits erinnert, also das himmlische Ziel des Christenwandels — entweder ausdrücklich oder implicite, durch Betonung der Forderung des völligen Einswerdens mit dem gottmenschlichen Führer zu diesem Ziele — dem Gedankenkreise nahe gebracht wurde. Anregungen und Impulse zur mystischen Ausgestaltung des christlichen Tugendstrebens sind daher schon im Evangelium und in der Apostellehre gegeben, und zwar nicht etwa spärlich oder sporadisch, sondern in reicher Fülle. Wo immer der Hinweis auf den Christenweg im Sinne von Herrnworten wie Joh. 10, 1—9; 14, 6; 17, 21 ff.; Luk. 17, 21; Matth. 18, 20 ernst und intensiv gefaßt wird, da treten die Keime mystischer Tugendlehre ans Licht. Apostolische Aussprüche wie Gal. 2, 20 oder wie 1. Joh. 4, 16 sind nicht die einzigen Zeugnisse fürs Bekanntsein schon der Urchristenheit mit solchen Anfängen einer mystischen Gestaltung des Tugendlebens. Der Hirtenbrief des Jüngers, den der Herr lieb hatte, ist ganz durchtränkt mit dahin abzielenden Andeutungen, und selbst dem gesetzeseifrigen Jakobus ist ein in diesem vertiefenden Sinn gefaßtes christliches Tugendideal nicht fremd oder unbekannt (Jak. 1, 18; 1, 25; 2, 12).

Bei solcher Beschaffenheit seiner geschichtlichen Grundlage m u ß t e das in die Welt eingehende Christentum, neben Strö-

---

[1]) Über die schon früher (Kap. 1, S. 16) von uns angedeutete Wahrscheinlichkeit, daß in der Redeweise der Apostel der Ausdruck *ἡ ὁδός* oder *αἱ ὁδοί* (synonym mit *ἡ διδαχή* oder mit *τύπος τῆς διδαχῆς* Röm. 6, 17) öfters gebraucht worden sei, hat neuerdings Alfr. S e e b e r g in Kap. 1 seiner Monographie „Der Katechismus der Urchristenheit“ (Leipzig 1903) sich eingehend ausgesprochen. Der Kern seiner Ausführungen darf jedenfalls als wohlbegründet gelten, mag er auch bezüglich der Annahme eines b e s t i m m t f i x i e r t e n I n h a l t s dieser apostolischen Wege zu weit gegangen sein.

mungen von nüchternerer Art, auch mehr oder weniger mystisch geartete Lebens- und Lehrrichtungen frühzeitig zutage treten lassen. Paulinisch-johanneische Gestalt konnte diesem Zuge zur Mystik überall da gewahrt bleiben, wo treue Bischöfe die fälschenden und verführenden Einflüsse der Außenwelt abzuwehren vermochten. So weit dies nicht oder nur unvollkommen gelang, drang der Geist ungesund mystischer Anschauungen und Tendenzen frühzeitig in die christlichen Kreise ein und übte, wie in praktischer, so auch in theoretischer Hinsicht seine fälschenden Einwirkungen. Zweierlei Angriffe dieser Art von heidnischer Seite her hat die Kirche der nächsten Jahrhunderte nach der Apostelzeit zu bestehen gehabt. Den ersten, der aus dem Lager der mehr heidnisch als christlich gearteten Sektenbildungen des Gnostizismus wider sie erging, hat sie mit voller Entschiedenheit und durchschlagendem Erfolge zurückgewiesen. Gegen den zweiten, vom Neuplatonismus her ergehenden, hat sie sich nicht in gleichem Maße abwehrend verhalten, weshalb ihre ethischen Lehr- und Lebenstraditionen unter Einwirkung dieser Schule manche trübende Infektion von dauernder Bedeutung erfahren hat.

1. Durch den Gnostizismus des zweiten bis vierten Jahrhunderts (zu dem wir hier die Sekten Manis und Priscillians mit rechnen) wurden teils hellenisch- teils orientalisch-heidnische Ideen und Tendenzen mit dem Christentum zu verschmelzen gesucht, die, soweit sie das ethische Lehrgebiet betreffen, auf eine Überwucherung des Tugendwegs mit den Lehren einer magisch und götzendienerisch unreinen Mystik ausgehen. Der Nachfolge Christi im echten evangelisch-apostolischen Sinne wird hier eine Lehre vom stufenweisen Aufsteigen der Seele zu Gott durch eine Mehrzahl von Sphären oder Äonen hindurch substituiert, wodurch einerseits Person und Werk des Erlösers doketisch verflüchtigt, andrerseits das Gelangen zum Seligkeitsziel vom asketischen Verhalten des religiös-sittlichen Subjekts abhängig gemacht wird. Es ist die älteste Form einer mystischen Stufentheorie oder Skalenethik, die uns in dieser gnostischen Seelenaufsteig-Lehre entgegentritt — bei einem Teil der Gnostikersekten, namentlich den Ophiten und ihren Nebenparteien, wohl von babylonischer Mythologie her beeinflußt,[1]) beim Manichaismus unter der Ein-

[1]) So viel mag als durch W. Anz (in der Monographie „Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus“, Texte u. Unterss. XV, 4, 1897)

wirkung parsischer Religionsüberlieferung stehend, bei den meisten übrigen das Zugrundeliegen hellenischer Traditionen mehr oder weniger deutlich verratend. Eine Fälschung der christlich-mystischen Auffassung vom gen Himmel führenden Weg der Wahrheit bedeutet diese gnostisch-ethische Doktrin in jeder der angegebenen Modifikationen. Auch wo jenes Emporsteigen der Seele zu Gott und zur Seligkeit nicht auf grob heidnische Weise als ein Passieren von sieben Archontenhimmeln (wie im Ophitismus) dargestellt wird, zeigt der ganze Erlösungsprozeß doch ein überwiegend heidnisch-artiges Gepräge. Er läuft wesentlich hinaus auf Selbsterlösung; der ins abstrakt Übernatürliche entrückte, seiner wahren Menschlichkeit entkleidete Erlöser spielt in dem Drama der gnostisch verzerrten Heilsgeschichte bestenfalls eine müßige Nebenrolle. Ethisches Vorbild der Menschen, Vertrauen weckender und Liebe entzündender Führer auf dem Wege der Heiligung vermag der nicht zu werden, der nur als Scheinmensch auf Erden erschienen war! Auch jener Siebenzahl der Himmel und der sie regierenden engelartigen Wesen konnte eine christliche Weltansicht nur mit schwerem Mißtrauen begegnen; höchstens als dämonischen Potenzen konnte sie denselben Realität zuzugestehen geneigt sein. Die scharfe Sonderung zwischen asketisch streng lebenden Pneumatikern und zwischen den im Weltleben verharrenden Exoterikern war der einzige Punkt, auf welchem gnostische und christliche Lebensansicht wenigstens einige Analogie zeigten. Aber auch hier bedeutete die gnostischerseits statuierte Differenz zwischen den beiden Klassen der Pneumatiker und der Psychiker eine arge Verzerrung dessen, was der Apostel in 1. Kor. 2, 6 ff. vom Unterschied zwischen den durch Besitz der heimlichen Weisheit „Vollkommenen“ und zwischen noch Unmündigen aussagt (vgl. 1. Kor. 3, 1 f.; auch 1. Petr. 2, 2; Hebr. 5, 12 f. rc.). Es war immer heidnischer Fatalismus, trostloser Determinismus, un-

richtig erwiesen gelten dürfen, daß der Ophitismus mit seinen Abarten wesentlich auf dem Grunde babylonischer Mythologie erwachsen ist. Bei seinen Versuchen, auch für den Valentinianismus dasselbe zu erweisen (S. 42 ff.), verliert er schon den festen Grund unter seinen Füßen. Und vollends bei den übrigen gnostischen Parteien schweift sein Babylonisierungsstreben ins Phantastische hinüber. Ähnlich zum Teil R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901. Besonnener dagegen E. Heintzel, Hermogenes rc. Berlin 1902, S. 44, und C. Schmidt, Plotins Stellung z. Gnostizismus. Leipzig 1901, Vorwort, S. VIII f.

heimlicher Dualismus, was den Hintergrund jenes ethischen Zweiklassensystems der Gnostiker bildete. Mit dem christlichen Gedanken des Wiedergeborenwerdens aus dem Geiste, des Einsseins aller in Christo als dem Haupt der Gemeine findet da keine wirkliche Berührung statt.

2. Der Neuplatonismus bietet in dem, was er vom staffelweisen Emporsteigen des Weisen durch mehrere Tugendstufen bis zur Vereinigung mit der Gottheit lehrt (vgl. S. 41 und 164 f.), eine mystische Theorie, die mit dem Tugendwege der Christen wenigstens das gemein hat, daß sie einen aus der Welt der Sinnlichkeit und Endlichkeit zur jenseitigen Seligkeitswelt hinaufführenden Weg zu lehren sucht. Der Gedanke einer Himmelsreise, einer Wanderung aus der Endlichkeit in die Ewigkeit ist ein beiden religiös-ethischen Lebensansichten, der biblisch geoffenbarten und derjenigen Plotins, gemeinschaftlicher — aber wie grundverschieden ist die Behandlung dieses gemeinsamen Problems hüben und drüben! Der Erlöser ist bei Plotin seiner Würde noch vollständiger entsetzt als bei der Mehrzahl der Gnostiker; als Selbstreinigung und Selbsterlösung ist der Prozeß des Aufsteigens hier in noch vollerem Maße gedacht als dort. Sogar das den Gipfel der kathartischen Anstrengungen bildende ekstatische Schauen, der theurgische Abschluß der Himmelsreise, den nur ganz wenige wirklich erreichen, erscheint als des emporstrebenden tugendhaften Weisen eigenes Verdienst! Die nicht so hoch hinaufgelangende Menge der Unvollkommneren ist — ganz ähnlich wie in der Moral der Stoa — profanum vulgus. Sie bleibt angewiesen auf die Pflege der für sie wenigstens realisierbaren bürgerlichen Tugenden. Höheres kann sie nicht erreichen; etwas den theologischen Tugenden der Bekenner des Christentums Entsprechendes oder nur annähernd Analoges gibt es im Neuplatonismus nicht. Der Geist dieser Ethik ist antik-aristokratisch, glaubensfeindlich, antichristlich. Sie enthält mystische Elemente, aber nur solche heidnischen Ursprungs, dem Geiste einer christlichen Mystik, einer theologia crucis innerlichst fremd. Was sie Mystisches lehrt, ist „Weisheit dieser Welt und der Obersten dieser Welt" (1. Kor. 2, 6), zwar nicht rationalistisch geartet, sondern dem Geheimnisvollen zustrebend, in die Welt des Übernatürlichen einzudringen beflissen, sogar in der Hyperusie ihr höchstes Ziel suchend, — aber dennoch nur „irdische, menschliche, ja dämonische" Weisheit

(Jak. 3, 15); eine Weisheit, aus der Geheimwissenschaften wie Magie, Astrologie, experimentierende Geisterkunde ꝛc. hervorgehen konnten, aber nichts von gesunder Wissenschaft, nichts von der wahren Erkenntnis, deren Quellen aus dem Born des ewigen göttlichen Logos entspringen.

Die altchristliche Ethik hat auch dieser heidnischen Konkurrentin zeitweilig festen Widerstand entgegengesetzt; aber nachgerade ist sie zu ihrer gelehrigen Schülerin geworden. Sie hat sich zwar nicht ihr ganzes System zu eigen gemacht, aber doch gewisse Grundgedanken ihr entnommen und diese Schößlinge heidnisch-platonischen Ursprungs dem Stamme christlicher Wahrheitserkenntnis aufgepfropft — mit dem Erfolg, daß immerhin ein Schein echter Verchristlichung des aus Plato und Plotin Entnommenen erreicht wurde. Die von ihr in diesem Sinne angeeigneten und verwerteten Elemente Plotinscher Tugendlehre bestehen einerseits in der Forderung strenger Askese als des Mittels zum Vollzuge jener Selbstreinigung (*κάθαρσις*), die über die Niederungen der gewöhnlichen bürgerlichen Tugendübung allein zu erheben vermag, andrerseits in dem unausgesetzten Trachten nach Fortschreiten in jener Kunst des Anschauens der göttlichen Dinge (*θεωρία*), deren höchstes Ziel die ekstatische Vereinigung mit Gott bildet. Schon kaum hundert Jahre, nachdem die neuplatonische Lebensweisheit durch Plotin und Porphyrius ihre volle Ausbildung erhalten, begann im Kreise jener christlichen Platoniker der alexandrinischen Schule, die früher in anderem Zusammenhange schon betrachtet worden, das Streben nach Einbürgerung dieser beiden Elemente der asketischen Katharsis und der theosophischen Kontemplation in das christliche Tugendstreben sich zu regen. Die kappadokischen Gregore, Makarius, Evagrius ꝛc. sehen wir mit Begeisterung für ein demgemäß gestaltetes christliches Lebensideal eintreten. Sie alle, ja auch Angehörige der antiochenischen Schule wie Diodor, Chrysostomus und dessen Schüler Nilus vereinigen ihre Stimmen zum Lobpreis des monastischen Lebens und Tugendstrebens. Ja dieses selbst hat als ein, wenn nicht ausschließlich, doch in mehreren Hauptbeziehungen als ein vom Neuplatonismus her angeregtes Phänomen zu gelten; die „Philosophie", das engelgleiche, ja gottgleiche Leben (*βίος ἰσάγγελος, φιλόθεος*), dem seine Jünger zugetan sind, hat zweifellos etwas von neuplatonischem Ideengehalt an sich. Ohne die von Plotins Weisheit her er-

gangene Anregung würde das orientalische Mönch- und Einsiedlertum nimmer zu der gewaltigen Kraftentfaltung gelangt sein, die ihm seinen während länger als eines Jahrtausends wirksam gebliebenen Einfluß auf die Kirche des Ostens verschafft hat. Auch auf die Entwicklung des abendländischen Klosterlebens haben eben diese Einwirkungen, obschon hier in etwas ermäßigter Weise, sich erstreckt. Zu den erfolgreichen Förderern des asketischen Lebensideals mit seiner nach sündloser Vollkommenheit und seligem Gottschauen gehörigen Tendenz hat nicht nur der Chrysostomusschüler Cassianus gehört, sondern auch Augustinus, der, wie schon sein geistlicher Vater Ambrosius, aus der Theologie des kirchlichen Orients vorwiegend platonische Ideen und Impulse herübernahm, ja in dessen theologischer und ethischer Spekulation sich manches Plotinsche Element nachweisen läßt. [1])

Bis zur Aneignung derartiger ethisch-asketischer Überlieferungen aus neuplatonischer Schule, die nicht mehr christlich hätten heißen können, ist kaum einer der bisher Genannten fortgeschritten. Auf dogmatischem Gebiete kann allerdings bei einigen derselben (besonders bei Gregor von Nyssa und Evagrius als Vertretern der Apokatastasislehre) ein Eindringen extrem platonischer Gedankengebilde, für die eine biblische Grundlage sich nicht gewinnen ließ, wohl konstatiert werden. Auf dem Felde der Ethik dagegen ist von ihnen allen jene vermittelnde Praxis eingehalten worden, die man wohl als eine Kompromiß-Ehe zwischen platonisch-philosophischem und christlich-kirchlichem Tugendbegriff bezeichnen darf. Man vereinigte diejenigen biblischen Heiligungsvorschriften und Zeichnungen eines sittlichen Vollkommenheitsziels, die sich zugunsten des mönchisch-asketischen Lebensideals deuten ließen, mit den ähnlich lautenden Forderungen des Plotinismus zu einer — halb christlichen, halb heidnisch-philosphischen — Tugendlehre und gewann so die für die Handbücher des Klosterlebens und die Andachtsschriften des frommen Einsiedlers erforderliche Lehr-

---

[1]) Loesche, De Augustino plotinizante (1882) und „Plotin und Augustin" (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 2c. 1884, S. 337—346) geht zwar zunächst nur auf dogmatischem Gebiete den Spuren Plotinscher Lehrweise bei Augustin nach, weist aber nebenbei auch auf Berührungspunkte zwischen den beiden hinsichtlich ethischer Probleme hin. So unter anderm auf die beiden gemeinsame Lehre von den drei Stufen des Schönen: das sinnlich Schöne, das geistig Schöne und das Urschöne (S. 342).

substanz. Ausschließliche Bevorzugung der kontemplativen oder theoretischen Gestalt des Tugendideals war hiebei unzulässig; zwischen Theorie und Praxis, zwischen Andachtsleben und Teilnahme an tätiger irdischer Berufserfüllung sollte nicht eine tiefe Kluft befestigt, sondern ein gewisses Gleichgewicht hergestellt werden. Eine derartige ausschließliche Hochschätzung der Kontemplation, wie sie Bischof **Synesius** von seinem neoplatonisierenden Standpunkte aus zum Ausdruck brachte, indem er mit Stolz auf die zu ihr nicht befähigten gewöhnlichen Mönche herabsah und deren lediglich praktisch-asketisches Verhalten als sittlich wertlos verachtete,[1]) entsprach nicht der Lebensansicht jener mönchsfreundlichen Koryphäen des christlichen Platonismus. Theorie und Praxis galten ihnen als, wenn nicht absolut gleichwertige, doch gleichsehr notwendige Faktoren im christlichen Tugendleben. Mochte von ersterer das vom Herrn der bethanischen Maria zuerkannte Lob: „Sie hat das bessere Teil erwählt" ausgesagt werden, so erfuhr neben und nächst ihr auch die Martha der tätigen Asketik ihre relative Wertschätzung. „Maria und Martha = vita contemplativa und vita activa," oder auch (bei Bevorzugung alttestamentlicher Typik): „Rahel und Lea = Theorie und Praxis" — wie oft ist mittels solcher biblischen Parallele der Vorzug des Asketenberufs vor dem bürgerlichen Beruf, oder auch innerhalb des Mönchtums der Vorzug des beschaulichen Andachtslebens vor dem der klösterlichen Praxis erläutert worden! Der Vergleich — mag er in das alttestamentliche Bild von den Laban-Töchtern, das schon der Jude Philo für seine spekulativen Lehren ausbeutete,[2]) oder in das uns Christen sympathischere vom bethanischen Schwesternpaar sich kleiden — bedeutet in jedem Falle eine milde und schonende Herabsetzung der Praxis unter die Theorie, oder bezw. des Ehelebens unter das Leben im Jungfrauenstand. Der zu beurteilende Stufenunterschied hätte im Sinn der altkirchlich-asketischen Denkweise sehr wohl eine härtere Kennzeichnung erfahren können. Wurde statt des Bilds von Rahel und Lea etwa die Sara-

[1]) Volkmann, Synesius v. Kyrene rc., Berlin 1869, S. 127 ff. Vgl. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, S. 315. Gaß, I, 209 ff.

[2]) Philo, De mutat. nom. 44 und De migrat. Abrah. 26, wo Lea die „sich abmühende" (κοπιῶσα) bedeutet, während Rahel die höher hinaufstrebende, das Irdische verachtende Erkenntnis symbolisiert (so auch Congr. erud. gr. 6 und Leg. alleg. II, 13).

Hagar-Allegorie in Anwendung gebracht,[1]) so ergab sich statt der Gradation schon fast eine schroffe Entgegensetzung; man näherte sich dann, wenn es auf das Virginitätsproblem im Verhältnis zum Eheleben ankam, zwar nicht dem fanatisch ehefeindlichen Standpunkt der Marcioniten und Enkratiten, aber doch jener streng asketischen Lebensansicht, als deren Zeugen zahlreiche Väter schon seit Tertullian, Lactanz und Methodius zu nennen sind.[2]) Auf so schroffe Weise über den Stufenunterschied auch zwischen höher hinaufstrebender Kontemplationsaskese und schlichter Arbeits- und Gehorsamsaskese zu urteilen, kam den Trägern der kirchlichen Orthodoxie bei aller Mönchsfreundschaft und Begünstigung der Asketik doch nicht in den Sinn. Man blieb bei Anwendung der Maria-Martha-Parallele oder des damit gleichbedeutenden Rahel-Lea-Typus stehen, drückte aber damit immerhin deutlich genug den Sinn der Überordnung der Kontemplation über die einfache asketische Praxis aus.[3]) Der Standpunkt eines

---

[1]) Vgl. auch hiefür Philo (Leg. alleg. III, 87 und De Cherub. 1—3; De sacrif. Abel et Caini 10), der mit Sarah die geistliche Wissenschaft oder Philosophie, mit Hagar das weltliche Wissen bezeichnet sein läßt. Ähnlich Clem. Alex. Strom. I, 5, 32 (wo Sarah die τέλεια, Hagar die κοσμικὴ φιλοσοφία bedeutet).

[2]) S. schon Tertullian adv. Marcion. I, 29: Non enim proiicimus, sed deponimus nuptias, nec praescribimus sed suademus sanctitatem (eine der späteren katholischen Doktrin von den evangelischen Ratschlägen schon auf bedenkliche Weise präludierende Äußerung; vgl. J. O. Hannay, Spirit and Origin of Chr. Monasticism, p. 287 ff.). Ferner Lactanz, Inst. VI, 23, wo das Verhalten der in steter Keuschheit Verharrenden als fastigium omniumque virtutum consummatio gepriesen wird; Methodius, Conviv. 1, 5 (Christus, als stets jungfräulich Gebliebener ἀρχιπαρθένος, sei das alleinwahre Lebensideal für die Christen) und ebd. VII, 3 (der Stand der Jungfräulichen bilde „den besten Teil der Kirche"); auch Eusebius, Demonstr. evang. I, 8 f. (das sich Enthalten von der Ehe sei ἐντελὴς τρόπος, die eigentlich vollkommene Lebensweise, deren Träger „als Gottes wahre Priester von ihrem himmlischen Wohnsitz auf das gewöhnliche Menschenleben herabschauen"). Durch polemischen Eifergeist verschärft und darum fanatischer lauten des Hieronymus hieher gehörige Vergleiche; s. Zöckler, Hieronymus (Gotha 1865), S. 199 ff. und 206, vgl. unten, S. 192, Anm. 1.

[3]) Maßgebend geworden für die betreffende Denk- und Lehrweise des abendländisch-kirchlichen Mittelalters sind besonders ein Augustinisches Diktum und ein solches Gregors des Großen. Contr. Faust. l. XXII, c. 52 sagt Augustin vom tätigen Leben: Actio ergo humanae mortalisque vitae, in

Kompromisses zwischen dem schroffer asketisch gerichteten heidnischen Neuplatonismus und zwischen einer dem Geiste evangelischer Freiheit schon näher stehenden christlichen Asketik gibt sich hierin zu erkennen. Es ist mystische Stufen-Ethik von einfachster, noch wenig entwickelter Form, was der Anwendung jener Bilder zu Grunde liegt. Drei Tugendstufen sind dabei indiziert: die des nicht asketischen christlichen Weltlebens, die der einfachen Mönchsaskese und die der höheren asketischen Kontemplation, welche dem ekstatischen Schauen Gottes zustrebt. Eine verwandtschaftliche Beziehung zur Ethik des Neuplatonismus gibt bereits diese altkirchliche Urform der mystischen Stufentheorie zu erkennen. Dieselbe war aber weiterer Entwicklung fähig und hat in der Tat bei ihrer späteren Fortbildung noch mehr Berührungen mit neuplatonischer Ethik zutage treten lassen.

Einen wirksamen Einfluß auf die Ausbildung dieser Stufenmystik gewann schon im frühen Mittelalter eine allegorische Schilderung in Buch I von **Boëtius'** Consolatio Philosophiae. Die dem Gefangenen im Kerker als Trösterin erscheinende Philosophie trägt ein zwar vom Alter geschwärztes und stellenweise zerrissenes, aber doch unzerstörbares und majestätisch anzuschauendes Gewand, in dessen unteren Saum ein *Π* (= *Πρᾶξις*) eingewebt erscheint, während der oberste Rand ein *Θ* (= *Θεωρία*) trägt und in den Räumen zwischen beiden Buchstaben eine Reihe aufwärts führender Stufen eingezeichnet erscheint.[1]) Dieser sinnige Hinweis darauf, daß es vom niederen Alltagsleben der bloßen Praxis zu den lichten Höhen der theoretischen Philosophie emporzusteigen gelte, ergibt ein noch einfacheres Schema der Stufenmoral als jenes dreigliedrige der asketischen Klostermystik. Es hat sich aber

---

qua vivimus ea fide, multa laboriosa opera facientes . . . ipsa est Lia, prior uxor Jacob. Desgleichen vom beschaulichen Leben ebd.: Spes vero aeternae contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel etc. Die erstere sei weniger schön von Ansehen als die letztere, obschon ihr andrerseits, als der älteren, das Prädikat maior zukomme. Dieselbe Anpassung der Philoschen Lea-Rahel-Allegorie an das christliche Bedürfnis vollzieht Gregor, Mor. VII, 18, fügt aber zugleich die Martha-Maria-Parallele hinzu: Quid enim per Mariam — nisi contemplativa vita exprimitur? Quid per Martham exterioribus obsequiis occupatam nisi activa vita designatur? etc. Vgl. auch Greg. l. II. Hom. in Ezech., hom. 2 (953 M.).

[1]) Näheres über diese boëtian. Allegorie s. bei Ebert I, S. 466 f.

gleich diesem frühzeitig Freunde erworben und zu manchen Nachbildungen Anlaß gegeben. Wir werden über eine solche aus dem zehnten Jahrhundert unten näher zu berichten haben (s. Kap. 10).

Vorzugsweise beliebt blieb doch immer das dreigliedrige Schema: Weltleben, Klosterleben, höheres Asketenleben. Dasselbe konnte einerseits durch Einschiebung von Zwischenstufen zwischen seine Glieder (besonders zwischen das erste und das zweite), andrerseits durch Unterscheidung niederer und höherer Entwicklungsstufen innerhalb des Asketenlebens fortgebildet werden. In dem ersteren Falle ergab sich eine Stufenmoral der Stände oder Gesellschaftsklassen, in dem anderen eine Stufenmoral der Heiligungsgrade oder der Gebetswirkungen. Nach beiderlei Richtungen hin hatte die christliche Mystik schon in vormittelalterlicher Zeit ein reges Produktionsstreben betätigt.

a) Die Stufenmoral der Stände erhielt ihre Ausbildung schon während des vierten und fünften Jahrhunderts, hauptsächlich im Zusammenhange mit der dem Klerikerzölibat zustrebenden kirchlichen Entwicklung. Man bildete, indem das höhere Asketentum wesentlich als Einsiedlerleben gefaßt, der unbeweibt lebende Klerus aber als Mittelglied zwischen Eheleben und Klosterleben gestellt wurde, eine Vierzahl von Stufen. Im Orient, wo man der gesetzlichen Durchführung des Zölibats der Kleriker widerstrebte, erhielt auch wohl das Witwentum, oder die eifrig gepriesene Klasse der in der Ehe ein enthaltsames Leben Führenden die zweitunterste Stelle zugewiesen, während das Abendland den Klerus hieher setzte. So gewinnt denn Isidor v. Pelusium seine Parallele der drei Stufen: Virginität, Enthaltsamkeit in der Ehe, Eheleben mit den dreierlei Himmelslichtern: Sonne, Mond, Sterne — wobei entweder nach oben oder nach unten sich weitere Stufen angliedern ließen.[1]) Epiphanius konstruierte eine Fünfzahl von Stufen, anhebend mit dem „Priestertum“ (hier s. v. a. Stand der Hierarchen, höherer Asketenstand) und durch die drei mittleren Stufen „Virginität“, „Mönchtum“, „Witwenstand“ herabsteigend zur untersten Stufe des *τίμιος γάμος* (Hebr. 13, 4).[2]) Dem Witwentum, als einer Zwischenstufe zwischen Virginität und Eheleben, sichern auch Ambrosius und Hieronymus seine bedeutsame

[1]) Isidor. Pelus. L. III, epist. 351 s. fin.
[2]) Epiphan., Exposit. fidei c. 21.

Stelle in der asketischen Stufenleiter — der letztere unter Anwendung des aus Matth. 13, 8 entnommenen Bilds vom hundertfältigen, sechzigfältigen, dreißigfältigen Fruchtbringen (= virginitas, viduitas, connubium), dessen immer noch gelind ehefeindliche Tendenz er freilich in seiner Polemik gegen Jovinian durch Beibringung von weit derberen Parallelen überbot.[1]) Die im Laufe der Jahrhunderte sich immer reicher entwickelnde kirchliche Hierarchie mehrte die Zahl der für diese Stufenbildungstendenz in Betracht kommenden Momente. Schon eine frühmittelalterliche Kirchengesetzgebung schuf in dem Chorherrentum oder Kanonikat eine weitere asketische Zwischenstufe, in die Mitte gestellt zwischen Weltklerus und Mönchsstand und ausdrücklich (z. B. durch Kapitel 114 der Aachener Regel Ludwigs des Frommen) als an Vollkommenheit hinter letzterem zurückstehend bezeichnet. Seit dem elften Jahrhundert traten in den Laienbrüdern (Conversi) mehrerer Benediktinerkongregationen (zuerst derjenigen von Hirschau), später in den Tertiariern der Bettelorden derartige Zwischenstufen innerhalb der Hierarchie des abendländischen Klosterwesens ins Leben — für welche Einrichtung möglicherweise ein schon etwas früher in den griechischen Klöstern aufgekommenes Institut (s. unten, B) zum Muster diente. — Für die Tugendlehre der kirchlichen Mystik hat diese Stufenfolge der Stände mehr nur indirekte Bedeutung erlangt. Immerhin gehört auch sie zu den Voraussetzungen, die manchen Momenten der ausgebildeteren mystischen Stufenmoral des reiferen Mittelalters zu Grunde liegen und zur Erklärung gereichen.

b) Die Stufenmoral der Heiligungsgrade gehörte zu den Traditionen, welche zunächst ausschließlich im Schoße des mönchischen Lebens und unter Einwirkung der Klosterdisziplin Pflege erfahren konnten. Von grundlegender Bedeutung für sie wurden die auf Einschärfung der Pflichten der Demut und des unbedingten Gehorsams der Novizen bezüglichen Partien der Mönchsregeln. So in Buch IV der Institutionen Cassians die zehn indicia verae humilitatis und die acht Stufen des Auf-

[1]) Ambrosius, De viduis I, 13; De virginitate ad Marcellinam sororem ll. III. Hieronymus in Matth. 13, 8; adv. Jovin. l. I, init., und cap. 7 f. 16 ff.; Apol. ad Pammachium pro libr. c. Jovin. (s. Ep. 48), c. 2. 3.

[2]) Vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 405 f. 425. 428 f.

steigens zur wahren Vollkommenheit (Inst. coenob. IV, c. 39—43); desgleichen der Abschnitt ähnlichen Inhalts in Benedikts v. Nursia Regel (Kap. 7). Hier erscheint durch Ineinsbildung jener beiden Cassianschen Reihen von Vorschriften eine zwölfstufige Skala von Demutsregeln hergestellt — zwar keinen streng planmäßig konstruierten einheitlichen Gedankengang ausdrückend, aber eine heilsam anregende Zusammenstellung gutgewählter Bibelsprüche und praktischer Erfahrungssätze aus dem Klosterleben bietend. Die durch den Hinweis auf das Grundgebot der Furcht Gottes verstärkte Forderung unbedingten Gehorsams gegen die Oberen ist als erste Staffel der Leiter an die Spitze gestellt; als zwölfte und oberste Staffel wird ein gänzliches Sicheinleben in die Gottesliebe beschrieben, wodurch jeder Rest von knechtischer Furcht verbannt und außer dem Geistesleben auch das Leibesleben Gotte ganz geheiligt werde. Das Ganze wird geschildert als ein Abbild der von Jakob im Traum erschauten Himmelsleiter; wie auf dieser die Engel auf- und niederstiegen, so soll diese Demutsskala (deren beide Seiten den Leib und den Geist, die beiden zu Gott hinstrebenden Wesensseiten des Menschen abbilden) uns beides zumal vor Augen stellen: das Hochstreben in Demut und das Sichselbsterniedrigen beim Emporsteigen.[1]) — Vieles Derartige liest man in den Werken anderer Regelschriftsteller für Mönche und für Nonnen; desgleichen in pastoraltheologischen Lehrschriften und in mystischen Traktaten von noch weitergreifender, auch an Christen insgemein sich wendender Tendenz. Von Johannes Klimakus' dreißigstufiger Paradiesesleiter, die mit der Weltentsagung als unterster Staffel anhebt und mit der theologischen Tugendentrias als höchster schließt, ist schon die Rede gewesen (S. 141), desgleichen von der zehngliedrigen Tugendenreihe des Bonifatius (S. 127) und mehrerem Derartigen in der früh-

[1]) Reg. S. Benedicte, cap. 7 de humilitate (p. 17 ed. Woelfflin): Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen adtingere — — actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est quae in somnio Jacob apparuit, per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstrabantur. Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intelligitur, nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere. Scala vero ipsa erecta nostra est vita in saeculo, quae humiliato corde a Domino erigatur ad caelum. Latera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam; in qua latera diversos gradus humilitatis vel disciplinae evocatio divina ascendendos inseruit.

mittelalterlichen Tradition des Abendlands. Das im nächsten Abschnitt über die poetische Bearbeitung mystisch-aretologischer Stoffe Mitzuteilende wird noch weiteres hieher Gehörige namhaft machen. Für jetzt haben wir auf den früher in anderem Zusammenhange schon kurz erwähnten mystischen Tugendlehrer in näherer Betrachtung zurückzukommen, dessen neoplatonisierende Spekulation auf die Entwicklung beider Hauptarten von Stufenmoral, der Skalenethik der Stände und derjenigen der Heiligungsgrade, einen tiefer greifenden und nachhaltigeren Einfluß als alle bisher Genannten geübt hat.

Pseudodionysius Areopagita hat, ausgehend von den Grundgedanken der Philosophie Plotins, aber dieselben bis zu einem gewissen Grade (wenigstens scheinbar) verchristlichend, für das mystische Streben eines stufenweisen Emporsteigens der Seele zur Gottheit lockendere Aussichten erschlossen und kräftigere Impulse dargeboten als alle vor ihm in ähnlicher Richtung tätig Gewesenen. In seiner Theologie (oder richtiger Theosophie) ist alles Stufenlehre, das dogmatische Lehrmaterial ebensowohl wie das ethische. Das Christentum ist ihm „die Darstellung der Stufenleiter von heiligen Symbolen, Mysterien, Weihen, welche durch Vermittlung der gotterleuchteten Hierarchen von Gott zum Menschen herabkommen, und die Anleitung auf der Leiter dieser Mysterien zu Gott emporzuklimmen".[1]) Gott ist an sich dunkler Urgrund, prädikatsloses überweltliches Sein, unerreichbar für direktes menschliches Erkennen, definierbar mit den Aussagen nur einer negativen, nicht einer positiven Theologie. Aber er ist doch nicht bloß der absolut Seiende, sondern auch der absolut Gute, der Urquell der Liebe und des Lichts; und so kommt er der Ohnmacht der nach ihm verlangenden Menschheit auf anderem Wege als auf dem des unzureichenden Erkennens hülfreich entgegen. Die Himmelsleiter des Wissens, welche die Menschheit anzusetzen versuchte, hat sich als zu kurz erwiesen; die statt ihrer von Gott herabgesandte Himmelsleiter der Liebe leistet, was jene nicht zu leisten vermag. Sie besteht einerseits aus der dreistufigen „himmlischen Hierarchie" der Engel, andrerseits aus der in ebensoviele Stufen gegliederten „irdischen Hierarchie" der Kirche, welche

---

[1]) Seeberg, Dogmengeschichte, I, 236; vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 353 f.; 393 f.; auch Gaß I, 210 f.

Jesus Christus gegründet hat. Das Zusammenwirken dieser beiden, der von oben herab wirkenden engelischen Kräfte und der auf ähnliche Weise (triadisch) wie sie organisierten kirchlichen Hierarchie, vermittelt dem Menschen das ersehnte Anteilhaben an Gott. Es geschieht dies aber auf dem Wege der kirchlichen Mysterien, welche durch die Träger der Hierarchie verwaltet werden. Ihrer sind sechs an der Zahl (Taufe, Synaxis oder Abendmahl, Salbölweihe, Klerikerweihe, Mönchsweihe und Begräbnisriten), nicht etwa sieben — heptadische Mystik ist dem System des Areopagiten fremd. Auf dreierlei Wegen, durch Reinigung, durch Erleuchtung, durch Vollendung (oder Einigung mit der Gottheit), bewirkt die kirchliche Hierarchie mittelst jener Mysterien den Erlösungs- oder Vergöttlichungsprozeß. Sie ist zu dem Ende in sich dreifach abgestuft, nämlich eingeteilt in Liturgen (für das Werk der Reinigung), in Priester (für das Werk der Erleuchtung) und in Hierarchen (welchen die Vollendung obliegt).

Alle Selbsttätigkeit des sittlichen Subjekts erscheint hier aufgehoben. Das Hinansteigen auf der Himmelsleiter zu Gott ist lediglich ein Hinaufgehobenwerden durch die kirchlichen Mysterien, diese Mysterien aber wirken weniger mystisch als magisch! Christus, der überwesentliche göttliche Nus (*ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος*), ist zwar Grundprinzip und Haupt nicht bloß der himmlischen, sondern auch der irdischen Hierarchie, thront aber hoch oben in unerreichbarer Höhe. Er kann daher nicht Führer des Menschen auf dem aufwärtsführenden Lebenswege sein. Tugendübung im Sinne von Nachfolge Jesu ist hier eigentlich unmöglich, wenigstens für den nicht zur kirchlichen Hierarchie Gehörigen. Der übermäßig kirchliche Charakter dieser Mystik läßt christliche Tugend im Geiste des Evangeliums nicht gedeihen. Bei konsequenter Durchführung seiner Grundsätze müßte der Areopagitismus zerstörend auf den Glauben des Christentums gleicherweise wie auf seine Sittlichkeit einwirken. Bis dahin hat freilich weder in der griechischen Kirche noch im Abendlande sein Einfluß sich entwickelt.

B. Die mystische Tugendlehre im byzantinischen Mittelalter.

Als eine schon frühzeitig hervorgetretene Einwirkung, womit der Areopagitismus in der griechisch-kirchlichen Entwicklung sich praktisch betätigte, hat die Ausbildung des Standesunterschieds zwischen niederen Mönchen und Vollmönchen (*μοναχοὶ μικρόσχημοι* und *μ. μακρόσχημοι*) zu gelten. Der als gesetzgeberischer Fortbildner des griechischen Klosterwesens überhaupt einflußreich gewordene Abt **Theodoros** von Studion († 826) gedenkt dieser Einrichtung — nach welcher die Kleinmönche den niederen und äußerlichen, besonders den wirtschaftlichen Klostergeschäften, die Groß- oder Vollmönche aber den höheren asketischen Berufspflichten obzuliegen hatten — als einer schon bestehenden. Mag sie von ihm zuerst begründet worden sein, oder mag er ihre ersten Ansätze bereits vorgefunden und nur organisatorisch weitergebildet haben: auf jeden Fall hat sein Eintreten für sie eine für die Folgezeit maßgebende Bedeutung erlangt. Das von ihm zu bedeutendem Einfluß erhobene Studion ist auch hinsichtlich dieses Instituts zur Musteranstalt für die meisten byzantinischen Klöster größeren Umfangs, besonders auch die des Athos geworden. Im Zusammenhange damit hat sich — gleichfalls nachdrücklich befürwortet und gefördert durch den berühmten Studienabt — die areopagitische Auffassung der Mönchsweihe als eines Mysteriums, das gleich einer „zweiten Taufe" sündereinigend wirke und den mit ihm geweihten Asketen die Würde von spezifischen Vertretern des Stands der *μετάνοια* und Inhabern einer besonderen Bußgewalt verleihe, weithin verbreitet.[1]) Zweihundert Jahre nach Theodoros wurde der in Studion mönchisch ausgebildete fromme Mystiker **Symeon der Neue** (*ὁ νέος*), gestorben als Präfekt des Konstantinopler Mamasklosters um 1042, zum einflußreichen Hauptvertreter und Fortbildner dieser Anschauung. In den Schriften dieses, erst jüngst in seiner hohen Bedeutung für die Lehr- und Lebensentwicklung der byzantinischen Kirche erkannten

[1]) S. Holl in der sogleich näher anzugebenden Schrift, S. 200 f. 205 f.; — gemäß welchen Ausführungen die unzulängliche Darstellung bei G. A. Schneider, Der heil. Theodor v. Studion rc. (Münster 1900), S. 42 ff. zu ergänzen und zu berichtigen ist. Vgl. auch Grützmacher, Art. „Mönchtum" in PRE.[3] XIII, 225 f.

und nach Gebühr gewürdigten Theologen[1]) erscheint ein auf areopagitischer Grundlage erwachsener religiöser Enthusiasmus, von ähnlicher Art wie der der Hesychastensekte des 14. Jahrhunderts, auf bemerkenswerte Weise eng geeinigt mit einer fast paulinisch zu nennenden Reinheit der Erkenntnis vom Wesen der sündenvergebenden und heiligenden Gnade Christi. Höchstes Ziel des mystischen Vollkommenheitsstrebens ist nach diesem Symeon allerdings eine schon hienieden zu erlangende übernatürliche Erleuchtung, bestehend in einem wirklichen Schauen der Doxa Christi, das zugleich reale Vereinigung mit demselben, oder Geborenwerden Christi im Menschen ist. Aber — darin lehrte er korrekter und mehr evangelisch als die späteren Hesychasten: diese auf dem Wege eines steten Büßerlebens, unter vielen Tränen und in heißem Kampfe der Heiligung zu erringende Erleuchtung und mystische Einigung mit dem Herrn ist nicht ausschließlich gebunden an ein Verhalten absoluter Ruhe und Untätigkeit (ἡσυχία, ἀπάθεια). Sondern auch ein seinen irdischen Berufspflichten mit reger Tätigkeit obliegender Christ, wenn er nur mit Ernst auf dem Bußwege beharrt, kann solcher Vollkommenheit teilhaftig werden. Über den Bann der neuplatonisch-theurgischen Hyperasketik des Areopagiten strebt Symeon mittels dieser Lehrweise kräftig hinaus. Er durchbricht aber außerdem das System der pseudodionysischen Traditionen auch dadurch, daß er eifrig einen gründlichen Bußakt der „Bekehrung nach der Taufe“ fordert und mittels dieses Postulats eines durch Handauflegung nebst Salbung zu vollziehenden Akts der Buße und Absolution tatsächlich die Einfügung eines neuen Mysteriums in die Reihe der vom Areopagiten statuierten sechs heiligen Akte dieser Art anstrebt. Im Zusammenhang mit dieser Befürwortung eines Bußmysteriums als siebenten Sakraments der Kirche beansprucht er für solche Mönche, die ihrerseits sich als wahre Büßer und Inhaber echten Bußgeistes bewährt haben, eine angesehenere und einflußreichere Stellung im Ganzen der Christenheit als die her-

---

[1]) Karl Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen (Leipzig 1898) — neben den seit 1890 erschienenen Arbeiten Phil. Meyers über die Athosklöster (worüber meine Schrift „Askese und Mönchtum“, S. 285 ff. zu vergleichen) die lehrreichste neuere Monographie zur Geschichte des griechischen Mönchtums.

kömmlicherweise ihnen zuerkannte. In der hierarchischen Theorie des Areopagiten war der Mönch unter den Priester gestellt (De eccl. hier. VI, 3 und Ep. 8 ad Demoph.). Nach Symeons Anschauungs- und Lehrweise dagegen hat derjenige Mönch, der als Empfänger ekstatischer Schauungen, also als Inhaber eines vorgerückteren Heiligungsgrads und einer besonderen Bußgewalt sich betätigt, eine höhere Vollkommenheitsstufe als der gewöhnliche Priester erstiegen. Ein solcher Mönch vermag wirksamer zu absolvieren als der ohne Vorrücken auf der Stufenleiter des Heiligungsstrebens im Weltleben verharrende Priester. Zur Ausübung der Tätigkeit eines Seelenführers, zur Würde eines *πατὴρ πνευματικός* hat der geheiligte Mönch stärkere Ansprüche als der ordinäre Priester.[1])

Unter Einwirkung solcher Anschauungen und Grundsätze, zu deren Empfehlung und Verbreitung außer Symeon noch andere angesehene Asketen seit dem zehnten Jahrhundert beigetragen haben mögen,[2]) erlangte gerade zur Zeit der höchsten Blüte des byzantinischen Kaisertums und Kirchenwesens das griechische Mönchtum eine den Weltklerus gänzlich verdunkelnde und zurückdrängende Herrscherstellung im Gesamtleben der orientalischen Christenheit. Das Beichtinstitut blieb Jahrhunderte hindurch in den Händen der Mönche als der göttlich berufenen Seelenleiter und geistlichen Väter. Was einzelne Opponenten wie z. B. Michael Glykas (c. 1160) an Argumenten zur Bekämpfung dieses Zustands vorbrachten, war zu schwach, um wirksam durchzudringen.[3]) Und die hie und da im Treiben der Mönche hervorgetretenen übermütigen Verirrungen und sittlichen Exzesse vermochte das kräftige Einschreiten tüchtiger Kirchenfürsten, wie des Eustathius v. Thessalonich gegenüber den Athos-Asketen seiner Zeit, bald einzudämmen, so daß daraus für die gefügige Gesamtlage und das allgemeine Ansehen der Klostergeistlichkeit eine andauernde

---

[1]) Holl S. 58 f., 70 f., 128 f., 208 ff., 311 f.

[2]) So als Vorgänger Symeons, der als Ekstatiker und Empfänger göttlicher Gesichte berühmte Paulos vom Latros (Anal. Boll. XI, 152; vgl. Holl, S. 212), als einer seiner bedeutendsten Schüler aber der Studionmönch Niketas Stethatos (oder Pectoratus, ca. 1154), sowie demnächst der bulgarische Erzbischof Theophylakt (s. Ehrhard bei Krumbacher, S. 135, 154, und Holl, S. 214).

[3]) Holl, S. 208.

Schädigung zunächst nicht erwuchs.[1]) So blühte denn während dieser Glanzzeit Ostroms, namentlich unter den **Komnenen**, die auf areopagitischer Basis erwachsene und durch den Studiten Theodor und seiner Geistesjünger zu Ansehen gebrachte mystisch-asketische Doktrin. Unter ihrem mitwirkenden Einflusse gelangten auch noch andere Lehrweisen neuplatonisch-mystischen Ursprungs zu vorübergehender Geltung. So namentlich jene von Plotin sich herschreibende Theorie von den drei zum göttlichen Urbild emporstrebenden Stufen der Tugendübung, der bürgerlichen, der kathartischen und der höheren asketisch-kontemplativen (vgl. oben S. 41), welche der orthodoxe Dogmatiker **Niketas Choniates** (oder **Akominatos**), (ca. 1210) in Buch I seines großen „Schatzes der Rechtgläubigkeit" aufnahm und auf eigentümliche Weise fortzubilden suchte. Bei ihm bilden den Inhalt einer jeden jener drei Stufen die vier platonischen Kardinaltugenden, betätigt in verschiedenen Graden von Intensität. Außerdem zerlegt er die drei Stufen, mittels spezialisierender Aufzählung der durch sie bezeichneten Zustände, in eine Fünfzahl von Tugendstufen (*ἀρετὴ φυσική, ἠθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική*), zu welchen er als sechste und höchste noch eine theurgische Stufe (= ekstatische Erhebung zur überwesentlichen Gottheit) hinzutreten läßt.[2]) — Während hier spezifisch griechische Gedankengebilde, erzeugt unter neuplatonischem Einflusse, überwiegen, nähern andere Schriftsteller des Komnenenzeitalters sich mehr den aretologischen Lehrformen des Abendlands. So der am Hofe des sizilischen Königs Wilhelm (II?) im zwölften Jahrhundert lebende Poet **Eugenios** von Palermo, bei dessen hexametrischen Dichtungen kulturhistorischen und moral-theologischen Inhalts sich unter andern eine Beschreibung von sieben zur damaligen Zeit besonders im Schwang gehenden Lastern (nämlich Geiz, Schlemmerei, Geschwätzigkeit, Neid, Spott-

---

[1]) Des Eustathius Betrachtungen über den Mönchsstand, herausgegeben von Tafel, Berlin 1847. A. Neander, Charakteristik des Eustathius, in „Wissenschaftl. Abhandlungen", herausgegeben von Jakobi, S. 14 f. Gaß, Geschichte der christl. Ethik, I, 443 ff. Der letztere zeigt (S. 456), daß Eustathius, obschon scharfer Kritiker der mönchischen Übergriffe und Exzesse seiner Zeit, doch an der Symeonschen Lehre von der besonderen Bußgewalt und dem höheren Tugendgrad der Mönche noch festhielt.

[2]) Nicetae Acominati Thesaurus orthodoxiae, in Max. Bibl. Patr. Lugd. t. XXV, l. I, p. 89—99. Vgl. Gaß I, 439—442; auch Ehrhard l. c., S. 91 f.

sucht, Verleumdung, Zorn), sowie desgleichen von vier Haupttugenden (Keuschheit, Liebe, klösterliche Beschaulichkeit und Schamhaftigkeit) befindet.[1])

Eine beträchtliche Annäherung an abendländische Lehrweise bewirkte für das Ganze der byzantinischen Theologie die Lyoner Kirchenunion von 1275, in deren Gefolge eine romfreundliche, mit der lateinischen Scholastik in nähere Beziehung tretende Richtung zu dauernder Vorherrschaft im griechischen Orient gelangte. Verhängnisvoll für die bis dahin hier herrschend gewesenen areopagitisch-mystischen Anschauungen wurde namentlich, daß man nun die sakramentliche Siebenzahl der Abendländer ins orthodoxe System aufnahm. Es geschah dies zwar nicht ohne einige abweichende Deutungen und neue Traditionen betreffs einzelner Mysterien, aber doch so, daß die Reihe derjenigen sieben kirchlichen Akte, die für die lateinische Scholastik seit Petrus Lombardus als Sakramente galten, nun griechischerseits in gleichem Sinne anerkannt wurden. Damit war die areopagitische Sechszahl (s. S. 195) entwertet, und zu den beiden Gliedern derselben, welche von nun an ihren eigentlichen Mysterienwert verloren, gehörte auch die Mönchsweihe! Der Symeonschen Theorie vom höheren Tugendgrad der Mönche war damit eine wichtige Stütze entzogen. Noch ungünstiger aber für die Sache der Klostergeistlichkeit wirkte der Umstand, daß die neue Sakramentstheorie die Buße selbst als ein eigentliches Mysterium (ein λειτούργημα) behandelte, womit von selbst die Forderung ihres Verwaltetwerdens durch einen Priester gegeben war. Damit war der schon seit längerer Zeit im Gang befindliche Streit zwischen Kloster- und Weltgeistlichen um das Beichtinstitut entschieden, und zwar zugunsten der letzteren. Die früher schon durch den angesehenen Kirchenrechtslehrer Theodor Balsamon († gegen 1200) den Mönchen abgesprochene Befugnis zu wirksamer Absolutionsspendung ging nun tatsächlich auf den Priesterstand über. Lokal hat das Vorrecht des Mönchtums zur Verwaltung des Beichtinstituts immerhin sich noch länger erhalten, sofern manche Bischöfe die Absolutions-

---

[1]) L. Sternbach, Eugenios v. Palermo: Byz. Ztschr. 1902, 406—451. Von Eugens 24 hexametrischen Dichtungen, welche die von Sternbach benutzte Laurentianische Palimpsest-Handschrift enthält, handeln die Nrn. 2—9 und 20—23 über die oben angegebenen Laster und Tugenden, ohne eine bestimmte Ordnung einzuhalten.

befugnis hauptsächlich nur Mönchspriestern erteilten — ein bis in die neuere Zeit hinein in Kraft gebliebener Überrest jener Prärogative, deren dieselben während des fast halbtausendjährigen Zeitraums vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert sich hatten erfreuen dürfen.[1])

Unter Einwirkung dieser veränderten Verhältnisse auf kultischem und kirchlich-sozialem Gebiete konnte dem neuplatonischen Element in der mystischen Tugendlehre die bisherige Bevorzugung nicht länger zu teil werden. Jene Stufenmoral der zur Gottheit emporstrebenden asketischen Kräfte, wie sie Niketas Choniates auf Plotinscher Grundlage entwickelt hatte, erfährt keine weitere Pflege. An die Stelle der Ethik der Heiligungsgrade und des enthusiastischen Trachtens nach Ekstasezuständen tritt bei den Mystikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts eine nüchterner und kirchlicher geartete Ethik der Mysterienandacht, welche die Motive zum religiös-sittlichen Handeln aus tiefsinniger symbolischer Betrachtung der Sakramente und der übrigen Kultusakte der Kirche herleitet. Ein letztes Aufflammen des enthusiastischen Geistes, der gemäß Symeonscher Bußtheorie in heißem Ringen und Sehnen nach leibhaftigem Schauen und Genießen der göttlichen Herrlichkeit trachtete, fand statt in der durch die **Hesychasten** der Athosklöster zu Anfang des vierzehrten Jahrhunderts versuchten Reaktion. Aber weder das schwärmerische Treiben dieser Mönchsgenossenschaft selbst, noch das eifrige Eintreten ihres gelehrten Apologeten, des **Gregorios Palamas** († ca. 1360) in zahlreichen Schriften zugunsten ihres Dogma von dem unerschaffenen Thaborlichte vermochte die Vorherrschaft des spezifisch mönchisch gearteten Asketismus, der sich nun einmal überlebt hatte, wieder herzustellen.[2]) Die nüchterne Mysterienmystik des kirchlichen Standpunkts siegt seit Mitte des vierzehnten Jahrhunderts definitiv über die schwärmerische Buß- und Ekstasenmystik der Mönchsheiligen. Ein Entwicklungsprodukt des Areopagitismus ist auch jene erstere, aber sie schließt sich enger als die mönchische Mystik

[1]) S. überhaupt Kattenbusch, Konfessionskunde I, 215 f., 395 f. und Holl, S. 328 f.

[2]) S. die bekannten Darstellungen von Engelhardt (Zeitschr. f. histor. Theol. VIII), Stein (Studien über die Hesychasten, Wien 1874), Ph. Meyer (Zeitsch. für Kirchengesch. XI), sowie des letzteren Art. „Hesychasten" in PRE.[3] VIII, 14. Auch Holl a. a. O., S. 214 ff.

kömmlicherweise ihnen zuerkannte. In der hierarchischen Theorie des Areopagiten war der Mönch unter den Priester gestellt (De eccl. hier. VI, 3 und Ep. 8 ad Demoph.). Nach Symeons Anschauungs- und Lehrweise dagegen hat derjenige Mönch, der als Empfänger ekstatischer Schauungen, also als Inhaber eines vorgerückteren Heiligungsgrads und einer besonderen Bußgewalt sich betätigt, eine höhere Vollkommenheitsstufe als der gewöhnliche Priester erstiegen. Ein solcher Mönch vermag wirksamer zu absolvieren als der ohne Vorrücken auf der Stufenleiter des Heiligungsstrebens im Weltleben verharrende Priester. Zur Ausübung der Tätigkeit eines Seelenführers, zur Würde eines *πατὴρ πνευματικός* hat der geheiligte Mönch stärkere Ansprüche als der ordinäre Priester.[1])

Unter Einwirkung solcher Anschauungen und Grundsätze, zu deren Empfehlung und Verbreitung außer Symeon noch andere angesehene Asketen seit dem zehnten Jahrhundert beigetragen haben mögen,[2]) erlangte gerade zur Zeit der höchsten Blüte des byzantinischen Kaisertums und Kirchenwesens das griechische Mönchtum eine den Weltklerus gänzlich verdunkelnde und zurückdrängende Herrscherstellung im Gesamtleben der orientalischen Christenheit. Das Beichtinstitut blieb Jahrhunderte hindurch in den Händen der Mönche als der göttlich berufenen Seelenleiter und geistlichen Väter. Was einzelne Opponenten wie z. B. Michael Glykas (c. 1160) an Argumenten zur Bekämpfung dieses Zustands vorbrachten, war zu schwach, um wirksam durchzudringen.[3]) Und die hie und da im Treiben der Mönche hervorgetretenen übermütigen Verirrungen und sittlichen Exzesse vermochte das kräftige Einschreiten tüchtiger Kirchenfürsten, wie des Eustathius v. Thessalonich gegenüber den Athos-Asketen seiner Zeit, bald einzudämmen, so daß daraus für die gefügige Gesamtlage und das allgemeine Ansehen der Klostergeistlichkeit eine andauernde

---

[1]) Holl S. 58 f., 70 f., 128 f., 208 ff., 311 f.

[2]) So als Vorgänger Symeons, der als Ekstatiker und Empfänger göttlicher Gesichte berühmte Paulos vom Latros (Anal. Boll. XI, 152; vgl. Holl, S. 212), als einer seiner bedeutendsten Schüler aber der Studionmönch Niketas Stethatos (oder Pectoratus, ca. 1154), sowie demnächst der bulgarische Erzbischof Theophylakt (s. Ehrhard bei Krumbacher, S. 135, 154, und Holl, S. 214).

[3]) Holl, S. 208.

Schädigung zunächst nicht erwuchs.[1]) So blühte denn während dieser Glanzzeit Ostroms, namentlich unter den **Komnenen**, die auf areopagitischer Basis erwachsene und durch den Studiten Theodor und seiner Geistesjünger zu Ansehen gebrachte mystisch-asketische Doktrin. Unter ihrem mitwirkenden Einflusse gelangten auch noch andere Lehrweisen neuplatonisch-mystischen Ursprungs zu vorübergehender Geltung. So namentlich jene von Plotin sich herschreibende Theorie von den drei zum göttlichen Urbild emporstrebenden Stufen der Tugendübung, der bürgerlichen, der kathartischen und der höheren asketisch-kontemplativen (vgl. oben S. 41), welche der orthodoxe Dogmatiker **Niketas Choniates** (oder Akominatos), (ca. 1210) in Buch I seines großen „Schatzes der Rechtgläubigkeit" aufnahm und auf eigentümliche Weise fortzubilden suchte. Bei ihm bilden den Inhalt einer jeden jener drei Stufen die vier platonischen Kardinaltugenden, betätigt in verschiedenen Graden von Intensität. Außerdem zerlegt er die drei Stufen, mittels spezialisierender Aufzählung der durch sie bezeichneten Zustände, in eine Fünfzahl von Tugendstufen (*ἀρετὴ φυσική, ἠθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική*), zu welchen er als sechste und höchste noch eine theurgische Stufe (= ekstatische Erhebung zur überwesentlichen Gottheit) hinzutreten läßt.[2]) — Während hier spezifisch griechische Gedankengebilde, erzeugt unter neuplatonischem Einflusse, überwiegen, nähern andere Schriftsteller des Komnenenzeitalters sich mehr den aretologischen Lehrformen des Abendlands. So der am Hofe des sizilischen Königs Wilhelm (II?) im zwölften Jahrhundert lebende Poet **Eugenios** von Palermo, bei dessen hexametrischen Dichtungen kulturhistorischen und moral-theologischen Inhalts sich unter andern eine Beschreibung von sieben zur damaligen Zeit besonders im Schwang gehenden Lastern (nämlich Geiz, Schlemmerei, Geschwätzigkeit, Neid, Spott-

---

[1]) Des Eustathius Betrachtungen über den Mönchsstand, herausgegeben von Tafel, Berlin 1847. A. Neander, Charakteristik des Eustathius, in „Wissenschaftl. Abhandlungen", herausgegeben von Jakobi, S. 14 f. Gaß, Geschichte der christl. Ethik, I, 443 ff. Der letztere zeigt (S. 456), daß Eustathius, obschon scharfer Kritiker der mönchischen Übergriffe und Exzesse seiner Zeit, doch an der Symeonschen Lehre von der besonderen Bußgewalt und dem höheren Tugendgrad der Mönche noch festhielt.

[2]) Nicetae Acominati Thesaurus orthodoxiae, in Max. Bibl. Patr. Lugd. t. XXV, l. I, p. 89—99. Vgl. Gaß I, 439—442; auch Ehrhard l. c., S. 91 f.

sucht, Verleumdung, Zorn), sowie desgleichen von vier Haupttugenden (Keuschheit, Liebe, klösterliche Beschaulichkeit und Schamhaftigkeit) befindet.[1])

Eine beträchtliche Annäherung an abendländische Lehrweise bewirkte für das Ganze der byzantinischen Theologie die Lyoner Kirchenunion von 1275, in deren Gefolge eine romfreundliche, mit der lateinischen Scholastik in nähere Beziehung tretende Richtung zu dauernder Vorherrschaft im griechischen Orient gelangte. Verhängnisvoll für die bis dahin hier herrschend gewesenen areopagitisch-mystischen Anschauungen wurde namentlich, daß man nun die sakramentliche Siebenzahl der Abendländer ins orthodoxe System aufnahm. Es geschah dies zwar nicht ohne einige abweichende Deutungen und neue Traditionen betreffs einzelner Mysterien, aber doch so, daß die Reihe derjenigen sieben kirchlichen Akte, die für die lateinische Scholastik seit Petrus Lombardus als Sakramente galten, nun griechischerseits in gleichem Sinne anerkannt wurden. Damit war die areopagitische Sechszahl (s. S. 195) entwertet, und zu den beiden Gliedern derselben, welche von nun an ihren eigentlichen Mysterienwert verloren, gehörte auch die Mönchsweihe! Der Symeonschen Theorie vom höheren Tugendgrad der Mönche war damit eine wichtige Stütze entzogen. Noch ungünstiger aber für die Sache der Klostergeistlichkeit wirkte der Umstand, daß die neue Sakramentstheorie die Buße selbst als ein eigentliches Mysterium (ein *λειτούργημα*) behandelte, womit von selbst die Forderung ihres Verwaltetwerdens durch einen Priester gegeben war. Damit war der schon seit längerer Zeit im Gang befindliche Streit zwischen Kloster- und Weltgeistlichen um das Beichtinstitut entschieden, und zwar zugunsten der letzteren. Die früher schon durch den angesehenen Kirchenrechtslehrer Theodor Balsamon († gegen 1200) den Mönchen abgesprochene Befugnis zu wirksamer Absolutionsspendung ging nun tatsächlich auf den Priesterstand über. Lokal hat das Vorrecht des Mönchtums zur Verwaltung des Beichtinstituts immerhin sich noch länger erhalten, sofern manche Bischöfe die Absolutions-

[1]) L. Sternbach, Eugenios v. Palermo: Byz. Ztschr. 1902, 406—451. Von Eugens 24 hexametrischen Dichtungen, welche die von Sternbach benutzte Laurentianische Palimpsest-Handschrift enthält, handeln die Nrn. 2—9 und 20—23 über die oben angegebenen Laster und Tugenden, ohne eine bestimmte Ordnung einzuhalten.

befugnis hauptsächlich nur Mönchspriestern erteilten — ein bis in die neuere Zeit hinein in Kraft gebliebener Überrest jener Prärogative, deren dieselben während des fast halbtausendjährigen Zeitraums vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert sich hatten erfreuen dürfen.[1])

Unter Einwirkung dieser veränderten Verhältnisse auf kultischem und kirchlich-sozialem Gebiete konnte dem neuplatonischen Element in der mystischen Tugendlehre die bisherige Bevorzugung nicht länger zu teil werden. Jene Stufenmoral der zur Gottheit emporstrebenden asketischen Kräfte, wie sie Niketas Choniates auf Plotinscher Grundlage entwickelt hatte, erfährt keine weitere Pflege. An die Stelle der Ethik der Heiligungsgrade und des enthusiastischen Trachtens nach Ekstasezuständen tritt bei den Mystikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts eine nüchterner und kirchlicher geartete Ethik der Mysterienandacht, welche die Motive zum religiös-sittlichen Handeln aus tiefsinniger symbolischer Betrachtung der Sakramente und der übrigen Kultusakte der Kirche herleitet. Ein letztes Aufflammen des enthusiastischen Geistes, der gemäß Symeonscher Bußtheorie in heißem Ringen und Sehnen nach leibhaftigem Schauen und Genießen der göttlichen Herrlichkeit trachtete, fand statt in der durch die **Hesychasten** der Athosklöster zu Anfang des vierzehrten Jahrhunderts versuchten Reaktion. Aber weder das schwärmerische Treiben dieser Mönchsgenossenschaft selbst, noch das eifrige Eintreten ihres gelehrten Apologeten, des **Gregorios Palamas** († ca. 1360) in zahlreichen Schriften zugunsten ihres Dogma von dem unerschaffenen Thaborlichte vermochte die Vorherrschaft des spezifisch mönchisch gearteten Asketismus, der sich nun einmal überlebt hatte, wieder herzustellen.[2]) Die nüchterne Mysterienmystik des kirchlichen Standpunkts siegt seit Mitte des vierzehnten Jahrhunderts definitiv über die schwärmerische Buß- und Ekstasenmystik der Mönchsheiligen. Ein Entwicklungsprodukt des Areopagitismus ist auch jene erstere, aber sie schließt sich enger als die mönchische Mystik

---

[1]) S. überhaupt Kattenbusch, Konfessionskunde I, 215 f., 395 f. und Holl, S. 328 f.

[2]) S. die bekannten Darstellungen von Engelhardt (Zeitschr. f. histor. Theol. VIII), Stein (Studien über die Hesychasten, Wien 1874), Ph. Meyer (Zeitsch. für Kirchengesch. XI), sowie des letzteren Art. „Hesychasten" in PRE.[3] VIII, 14. Auch Holl a. a. O., S. 214 ff.

an den Geist und den Interessenkreis der kirchlichen Hierarchie an und sichert sich ebendamit eine bis in die neueren Jahrhunderte des byzantinischen Kirchenwesens hineinreichende Geltung.

Nikolaus Kabasilas († 1371) ist der Übergangstheologe, dessen Ansehen und Einfluß dieses Obsiegen der Kirchenmystik über die ältere Mönchsmystik hauptsächlich herbeiführen half. Anfänglich wirkte er neben Palamas als Schutzredner für jene Hesychasten gegenüber deren Verklägern Barlaam und Nikephoros Gregoras, trat aber nachmals, als Nachfolger seines streng orthodox gerichteten Oheims Nilus Kabasilas auf dem erzbischöflichen Stuhl von Thessalonich, überwiegend für die kirchliche Sache ein. Von den auf uns gekommenen beiden Hauptdenkmälern seines theologischen Lehrwirkens vertreten die sieben Reden „Vom Leben in Christo" (*Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*) eine an die Bußlehre Symeons anknüpfende, aber das Enthusiastische derselben auf mehreren Punkten mildernde und dämpfende Auffassung vom geistlichen Leben der Christen. Nach völliger Vereinigung mit Gott, ja nach „Vergottung" (*θέωσις*) zu trachten lehrt auch er; aber als Weg zu diesem Ziele schreibt er nicht so einseitig wie Symeon eine unter mönchischer Anleitung zu betreibende Büßeraskese vor. Vielmehr dringt er auf eifrige Benutzung der Sakramente der Kirche als der vor allem wichtigen Handhaben für festes Erfassen der Gnade Christi, und neben der Taufe und der die Taufgnade erneuernden Geistsalbung (*μύρον*) ist bei ihm auch die Eucharistie ein mit besonderem Nachdruck als wichtig und heilsnotwendig betontes Glied in der Reihe der kirchlichen Mysterien. Schon durch dieses Wertlegen auf Teilnahme der Christen an der kirchlichen Kommunion als einem mit dem Heiland auch leiblich vereinenden Akte der Vermählung (*γάμος*) kennzeichnet seine Tugendlehre sich als frei von einseitig mönchischem Geiste. Auch schildert er als das Ziel, zu welchem das tugendsame „Leben in Christo" zu führen habe, nicht etwa ein ekstatisches Schauen der Gottheit, sondern vielmehr ein völliges Erfaßt- und Durchdrungenwerden von der göttlichen Liebesgewalt (dem *φίλτρον*). Seine Vorstellung vom Vollkommenheitsziel des Christenlebens nähert sich also dem, was der heilige Bernhard und andere Mystiker des Abendlands als die oberste Stufe der Gottesliebe schildern. Wesentlich kirchlich konservativen Geist atmet desgleichen seine zweite theologische Hauptschrift, eine „Auslegung der kirch-

lichen Meßliturgie" (Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας), die aber in noch stärkerem Maße als jene Reden vom Leben in Christo, den spezifisch anatolisch-kirchlichen Standpunkt vertritt.[1]) Die in ihr gegebene mystische Deutung des orthodoxen Meßrituals hat nicht nur dem in der Reihe der spätmittelalterlichen Mystiker des Orients die bedeutendste Stelle nächst Kabasilas einnehmenden **Symeon von Thessalonich** († 1429) als wichtiges Vorbild für seine Gesamterklärung der orthodoxen Mystagogie (dem zweiten Hauptteil seiner in dialogischer Form gegebenen ausführlichen Darstellung des griechisch-kirchlichen Lehrsystems) gedient, sondern auch noch die neuere dogmatische Literatur seiner Kirche in mehrfacher Hinsicht beeinflußt.[2])

C. Die abendländisch-mystische Tugendlehre seit Bernhard und den Viktorinern.

Im Abendlande erscheint die mystische Lehrweise auf aretologischem Gebiete nur bei einem Teil ihrer Vertreter areopagitisch beeinflußt, während im allgemeinen eine mehr scholastisch geartete Richtung, die ihre Motive aus Augustin und anderen lateinischen Lehrautoritäten der älteren Zeit (Gregor der Große, Alkuin rc.) entnimmt, sich hier in Geltung befindet. Jene erstere, der griechischen Mystik näher stehende Richtung bevorzugt die Lehrform der Stufen- oder Skalen-Ethik und des Trachtens nach Errichtung eines übernatürlichen Vollkommenheitsideals. Die letztere Richtung ordnet dieses Vollkommenheitsstreben, dem auch sie bis zu einem gewissen Grade huldigt, den durch die scholastische Tradition vorgezeichneten Normen unter und sucht engeren Anschluß an die herrschende kirchliche Kultusform und Lebenssitte. In mystischer Zahlenspekulation lieben beide sich zu ergehen, aber nur die scholastisierende Richtung folgt mit Vorliebe den heptadischen Konstruktionen des Sentenzenmeisters und des heiligen Thomas. Die gegenüber der kirchlichen Schuldoktrin sich freier verhaltende andere Richtung kleidet ihre Ideen gern auch in triadische, dodekadische oder sonstige zahlenmystische Formen. — Zwischen beiden

---

[1]) Gaß, Die Mystik des Nik. Kabasilas vom Leben in Christo. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung, Greifswald 1849. Ph. Meyer, Art. „Kabasilas" in PRE.[3] IX.

[2]) Holl, S. 222 f.

Richtungen findet mehrfach Wechselwirkung und gegenseitige Nachahmung statt, so daß es untunlich erscheint, ihre beiderseitigen Vertreter streng voneinander geschieden hier vorzuführen. Zur areopagitisierenden Richtung gehörte in der Hauptsache die Gruppe der um Bernhard gescharten Mystiker des zwölften Jahrhunderts sowie die von Meister Eckhart ausgehende deutsche Mystik der letzten vorreformatorischen Zeit. Die scholastisierende Richtung waltet vor bei Bonaventura, Gerson, Dionys dem Karthäuser und anderen ebensowohl in der mystischen wie in der scholastischen Literatur zu Ansehen gelangten Theologen.

1. Die mystische Ethik der Epoche Bernhards zählt zu ihren Vertretern schon einige etwas ältere Geistesverwandte des Abts von Clairvaux, seitens deren freilich nur geringer oder kein Einfluß auf denselben ergangen zu sein scheint. **Honorius Augustodunensis** († ca. 1150), der „große Unbekannte" des zwölften Jahrhunderts, um dessen Nationalität — ob in Autun lebender Franzose oder ob Deutscher, nämlich Augsburger — zur Zeit immer noch gestritten wird,[1]) hat zwar in seinen zahlreichen Schriften zunächst einige ältere Enzyklopädiker wie Isidor und Raban nachgeahmt und speziell als Liturgiker (in der Gemma animae und dem Sacramentarium) das Offizien-Werk des Amalarius von Metz ausgeschrieben. Aber diesem merkwürdigen Polyhistor gebührt eine Stelle auch in der Geschichte der religiösen Mystik, und zwar in der mystischen Tugendlehre. Die Auffassung des Erdenlebens als einer Reise zur himmlischen Heimat und die Beschreibung der Stufen des Emporsteigens zu dieser Heimat beschäftigt ihn in mehreren seiner kleineren asketischen Traktate.[2]) Zunächst nur propädeutischen

---

[1]) Für franzöſ. Nationalität des Honorius: Hist. litt. de la France, t. XII; Biogr. univ., Par. 1857, t. XIX; auch der Engländer Cave: Scr. eccl. hist. litt. II, 217. Dagegen für Augsburg als Wohnort und Hauptschauplatz seines Wirkens: Jos. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters II (1875); Scherer in Zeitschr. für österr. Gymnass. 1868, S. 564 ff. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen ꝛc.[2], 1893, II, 259. Rocholl, in NKZ. 1897 und in PRE.[3] VIII, 327 ff. Stanonik, im Kath. Kirchenlex.[2] VI, 268 ff. Jos. Sauer, Symbolik d. Kirchengebäudes (Freiburg 1902), S. 12 ff.

[2]) S. Abtlg. IV der Opera Honorii in M. lat. 172, p. 1229—1248, sowie p. 869—876 (die Predigt auf Sonnt. Quinquagesimä, die in einem Teile ihres Inhalts sich mit dem Traktat Scala coeli minor deckt).

Inhalts, die stufenweise Zubereitung für das Gelangen zur wahren Weisheit der Gottesoffenbarung in heiliger Schrift schildernd, ist das Schriftchen „Von der Seele Verbannung und Heimkehr" (De animae exilio et patria), worin unter dem Bild von zehn zu durchwandernden Städten eine Zehnzahl von Wissenschaften als zur Vorbildung fürs rechte Schriftstudium gehörig beschrieben wird, nämlich Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie, Physik, Mechanik, Ökonomik. In derselben Linie bewegen sich die das Klosterleben als beste Herberge und Ruhestätte für die Seele auf ihrer Himmelsreise empfehlenden Betrachtungen in De vita claustrali. Zehn nacheinander in reizvollem Wechsel vorgeführte Bilder (vom Hafen, vom Schutzdach, vom Ruhebette, vom Asyl, von der Kinderschule, vom Gymnasium, vom Gefängnis, vom läuternden Schmelzofen, vom Strafort, vom Paradies) dienen der Entwicklung dieses Gedankens. — Zwei weitere Traktate derselben Gruppe tragen den aus Gen. 28 entnommenen Titel „Himmelsleiter". Die Scala coeli maior weist, in Form eines Gesprächs zwischen Meister und Schüler, die Staffeln oder Grade nach, auf welchen es mittels frommer Betrachtung der Kreaturen zum erhabenen Ziel der Schauung Gottes und der himmlischen Dinge emporzusteigen gelte. In der Hauptsache ist es eine Zwölfzahl, in der diese Grade der Betrachtung vorgeführt werden (Kap. 5); nebensächlicherweise finden aber auch heptadisch und dekadisch gegliederte Aufzählungen hier statt. — In der Scala coeli minor wird das Aufsteigen der Seele zur himmlischen Vollkommenheit als stattfindend auf fünfzehn Stufen oder Graden der Liebe geschildert. Die Liebesleiter nämlich, gebildet durch die Gottes- und Nächstenliebe als ihre beiden Seitenbalken (latera), hält dreimal fünf Staffeln, entsprechend der angeblichen Fünfzehnzahl der zum alttestamentlichen Heiligtum hinaufführenden Stufen und obendrein uns darauf hinweisend, daß wir „durch den Glauben an die heilige Dreifaltigkeit Werke der Liebe mit unsren fünf Sinnen zu vollbringen haben" (nam per fidem S. Trinitatis debemus, quinque sensibus nostris, charitatis opera adimplere). Diese fünfzehn Liebesgrade heißen: patientia, benignitas, pietas, simplicitas, humilitas, contemptus mundi, voluntaria, paupertas, pax, bonitas, gaudium spirituale, sufferentia (= omnia mundi adversa pro Christo sufferre), fides, spes, longanimitas, per-

severantia. Bei dieser obersten und letzten Staffel wird an das Herrnwort Matth. 10, 22 (24, 13) erinnert. Die ganze Schilderung kehrt wieder in einer im „Kirchenspiegel“ (Speculum ecclesiae) des Honorius enthaltenen Predigt zum Sonntage Quinquagesimä, wo sie aber in einen größeren paränetischen Zusammenhang eingestellt und im Punkte ihrer zahlensymbolischen Anspielungen erweitert erscheint. Hier wird die Fünfzehnzahl der Liebesgrade auch zu den fünfzehn Stufenpsalmen (Ps. 120—134) in Beziehung gesetzt.[1])

Während der gelehrte „Einsiedler von Augustodunum“ laut dem hier Mitgeteilten nicht nur Zahlenmystiker, sondern auch Skalen-Ethiker ist und gerade in der letzteren Hinsicht manches Originelle und Beachtenswerte bietet,[2]) teilt sein Zeitgenosse **Rupert von Deutz** († 1135) mit ihm zwar das Interesse an mancherlei zahlensymbolischen Konstruktionen, aber nicht in gleichem Grade das an der Stufen-Ethik. Die von ihm gehandhabten Zahlengebilde sind teils aus älteren Quellen entlehnt — so besonders in seiner großen biblisch-dogmatischen Hauptschrift „Von der Dreieinigkeit und deren Werken“, wo er die biblischen sieben Schöpfungstage einerseits mit den sieben Weltaltern Augustins und Bedas, andrerseits mit den jesajanischen sieben Geistesgaben kombiniert —,[3]) teils durch ihn neu geschaffen. Das letztere gilt unter andern von der in seinem Hohenlied-Kommentar (in Cant. c. 4) vorgeführten Parallele zwischen den sieben Schönheiten der heiligen Jungfrau Maria (der Einfalt ihrer Augen,

---

[1]) Der Umstand, daß diese „kleinere Himmelsleiter“ in dem Cod. Gemnicensis, aus welchem B. Pez sie zuerst herausgab, nicht ausdrücklich als von Honorius herrührend bezeichnet ist, nötigt nicht dazu, sie demselben abzusprechen. Es entsprach ganz seiner kompilatorischen Manier, dieses schon in einer seiner Predigten enthaltene Stück, betreffend die Liebesstufen, auch noch einmal als eine Art von Anhang dem Traktat über die Visionsstufen beizugeben. Übrigens ist die in ihr gegebene allegorische Ausdeutung von Jakobs Himmelsleiter schon älteren Ursprungs, wie oben (S. 135) gelegentlich ihres Vorkommens in Dhuodas Handbüchlein bemerkt wurde.

[2]) Daß sowohl Gaß wie Luthardt in ihren Darstellungen der Geschichte der Ethik ihn ganz übergangen haben, ist ein Versäumnis, das sich schwerlich rechtfertigen läßt.

[3]) R. Rocholl, Rupert v. Deutz, Gütersloh 1886, S. 117 f. Vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, I, 393 ff.

der Gedankenreinheit, welche ihr Haar abbildet, der schuldlosen Reinheit ihrer Zähne, der Lehrweisheit ihrer Lippen, der Ehrbarkeit ihrer Wangen, der demutsvollen Haltung ihres Halses, der Jungfräulichkeit ihres Busens) und den sieben zu denselben in Kontrast gestellten Dämonen oder schlimmen Lastern (nämlich: hoffärtige Augen [Spr. 21, 4], krauses Haar [Jes. 3, 24], gefräßige Zähne, falsch redende Lippen [Ps. 34, 14], schamlose Wangen, aufgerichteter Hals [Jes. 3, 16], ehebrecherische Unzucht).[1] Einseitig im Bann der Siebenzahl zeigt er sich nicht befangen. Daß er auch mit Tetraden, Dodekaden ꝛc. gern sich abgibt, zeigt unter andern die in jenes große Werk De Trinitate etc. aufgenommene Erklärung der vier Evangelien, wo er die zwölf Apostel in mystischen Vergleich mit den zwölf Hauptgleichnissen des Herrn bringt, u. dgl. m.[2]) Spekulativ-dogmatisches und apokalyptisch-geschichtsphilosophisches Interesse waltet überall bei ihm vor; das ethische Lehrelement läßt er hinter dasselbe zurücktreten.

Weder von dem einen noch vom andern dieser beiden älteren Zeitgenossen Bernhards läßt etwelcher Einfluß auf diesen sich nachweisen. Wohl aber scheint derselbe seitens eines dritten mystischen Theologen der nämlichen Zeit einige Einwirkung erfahren zu haben. **Hugo von St. Victor** hat nicht nur auf die scholastische, sondern auch auf die mystische Theologie seines Jahrhunderts in wichtiger Weise anregend gewirkt. Seine mystische Spekulation fußt auf areopagitischer Grundlage, wie er denn unter andern auch „Erläuterungen zur himmlischen Hierarchie des Dionysius Ar." hinterlassen hat. Das neuplatonische Schema von den drei Stufen des Aufsteigens zu Gott begegnet darin unter dem Bilde eines dreifachen Auges des Menschen: dem des Fleisches, dem der Vernunft (mens, ratio) und dem der Kontemplation. Infolge des Sündenfalles ist das zweite dieser Augen geschwächt und getrübt, das dritte sogar von Natur ganz blind. Aber durch den Geist Gottes kann es aufgetan werden und erschaut dann Gott auf unbeschreibliche Weise, in unmittelbarer Nähe seiner beseligenden Gegenwart.[3]) Das stufenweis zu Gott

---

[1]) Rupert. Tuitiensis, in Cant. Cantic. III (p. 889 M.). Vgl. Rocholl, S. 145.

[2]) Rocholl, S 132.

[3]) Annotationes elucidatoriae in Dionysium Areopagitam de coelesti

emporsteigende dreifache Schauen, gewöhnlich bezeichnet als cogitatio, meditatio, contemplatio, kehrt, auf mehrfache Weise variiert und verbildlicht, noch öfters bei ihm wieder. So in der Einleitung zu seinem Kommentar zum Prediger Salomo, wo das kogitative Sehen mit einem unruhig und trüb brennenden Feuer, das meditative mit einer schon reiner brennenden Flamme, das kontemplative aber mit dem reinsten, ohne Flamme und Rauch erglühenden Feuer verglichen ist. Desgleichen im „Selbstgespräch des Menschen mit seiner Seele“ (Soliloquium de arrha animae) und in den beiden Archen-Traktaten (De arca morali und De arca mystica), welche den Vergleich der Arche Noahs bald mit der Kirche im Ganzen, bald mit der auf den Wogen der Welt zu Gott hinschiffenden Seele des einzelnen Christenmenschen, bald mit derselben Seele, wie sie selig in Gotte ruht, durchführen.[1]) — Von ungesund schwärmerischen Elementen halten Hugos Schilderungen von diesen Wegen und Zielen des mystischen Strebens nach Vereinigung mit Gott sich überall ferne. Das Pantheisierende der älteren mystischen Tradition scheidet er sorgfältig aus; es ist durchweg ein ins kirchlich Orthodoxe umgesetzter Areopagitismus, den er lehrt, und zwar dies auch da, wo er über die höchsten Ziele und die seligsten Momente jenes Emporstrebens der Seele zu Gott handelt. Vom Geiste Augustins hat er — den man ja nicht ohne Grund als alter Augustinus oder Lingua Augustini feierte — doch weit mehr in sich aufgenommen als von dem des Areopagiten. In seiner begeisterten „Lobpreisung der Liebe“ (De laude caritatis) tritt das besonders kräftig hervor. Das Apostelwort von der Liebe als dem „köstlicheren Weg“ (1. Kor. 12, 31) hat wohl niemals eine erquicklichere Erläuterung und Beleuchtung erfahren als da, wo er diese Liebe anredet als den Inbegriff aller Wege der Wahrheit und sie preist als die „Fülle der Gerechtigkeit“, die Erfüllung des Gesetzes, die Vollendung der Tugend, die volle Anerkennung der Wahrheit“.[2])

---

hierarchia l. III, 5 (p. 975 M. t. 175). Vgl. Zöckler, Hugo v. St. Victor: PRE.[3], VIII, 441.

[1]) Homil. in Ecclesiastem I (p. 115 sq. M. t. 175). Soliloquium de arrha animae (p. 951 sq. M. t. 176). De arca Noe morali (ib. p. 619—680). De arca Noe mystica (ib. p. 681—704). Vgl Zöckler a. a. O.

[2]) De laude carit. (M. t. 176, p. 969 sq.), p. 974: „Quid amplius

Daß übrigens Hugo's Stufen-Ethik bei der Empfehlung jenes Dreiklangs „Denken, Betrachtung, Schauung" nicht stehen bleibt, sondern teils Erweiterungen dieses triadischen Schemas (etwa durch Zuordnung der lectio zur cogitatio, der oratio zur meditatio, der operatio zur contemplatio) vornimmt, teils mehrstufige, namentlich heptadische Schemata gern als Darstellungsmittel verwendet, zeigen seine mystisch-asketischen Schriften ebensowohl, wie diejenigen enzyklopädisch-didaktischen und systematisch-theologischen Inhalts. Zu dem, was in der letzteren Hinsicht bereits oben, beim Überblick über die scholastische Tugendlehre bemerkt worden (S. 149 f.), sei hier noch ergänzend hinzugefügt, daß er das Thema von der Siebenzahl der Hauptlaster nicht bloß (wie in Trakt. III seines Sentenzenwerks) im Zusammenhange mit den sieben Geistesgaben, sondern auch in einer seiner praktisch-erbaulichen Schriften, und zwar hier im Zusammenhang mit den sieben Vaterunserbitten, behandelt hat. In der Erklärung des Herrngebets, welche sein allegorischer Matthäuskommentar bietet, versucht er auf originelle, allerdings zum Teil recht künstliche Weise die Siebenzahl der Hauptlaster (mit Festhalten an ihrer Gregorschen Reihenfolge: superbia, invidia, ira u. s. f.) als den sieben Bitten jeweilig entgegengesetzt zu erweisen, was er durch eigentümliche Definitionen (wie z. B.: Stolz sei = amor propriae excellentiae, Neid = livor alienae felicitatis, Zorn = irrationabilis perturbatio mentis, Akedie = fastidium interni boni, u. s. w.) zu erreichen sich bemüht.[1])

Bernhard von Clairvaux mag die eine oder andere Anregung seitens dieses ersten großen Viktoriners erfahren haben. In der Hauptsache jedoch trägt seine mystische Spekulation selbständigen Charakter und ist es das strahlende Geistesfeuer und

dicam de te, charitas? ducem te dixi in via Dei. Et quid, si te ipsam viam Dei dixerim? . . . De te enim dixit apostolus (1. Cor. XII): tu es namque via superexcellens, via supereminens, vias distortas dirigens, vias rectas ostendens. Tu es caput viarum rectarum, omnes viae rectae a te exeunt et in te recurrunt; nam praecepta Dei viae eius sunt, quae omnia a te pendent et in te consistunt. Tu es plenitudo iustitiae, perfectio legis, consummatio virtutis, agnitio veritatis", etc.

[1]) Expositio orationis dominicae (inter Allegor. in S. Matth., p. 774—789 M. t. 175). Daß diese Vaterunser-Erklärung mit ihrer eigentümlichen Darstellung der sieben Kapitalsünden als Vergehungen gegen den Inhalt der sieben Bitten außer dieser Einreihung in den allegor. Matthäus-

die herzandringende Gewalt seines Zeugnisses vom gekreuzigten Heiland, was seiner Lehrweise auf diesem Gebiete eine weitergreifende Einwirkung auf die christliche Mitwelt und Nachwelt verschafft hat als irgend ein andrer mystischer Theologe des Mittelalters sie zu üben vermochte. Das areopagitische Element ist bei ihm in viel höherem Grade zurückgedrängt durch den Augustinismus als bei Hugo; ja in der Reinheit und gesunden Kraftfülle seines Zeugnisses von Christo gleicht er manchmal mehr noch einem Paulus und Johannes als dem heiligen Augustin. Bei aller spezifisch römisch-katholischen Färbung seiner Kirchlichkeit, bei aller Trübung seines Heilsbewußtseins durch Hagiodulie und schwärmerische Muttergottes-Verehrung, besitzt er doch ein starkes Anrecht darauf, als der gewaltigste und relativ reinste Wahrheitszeuge während des Jahrtausends zwischen Augustin und Luther zu gelten.[1])

Von der Annahme, daß fromme Betrachtung eine notwendige Vorbedingung fürs Gelangen zum Gipfel des christlichen Tugendwegs und zur unmittelbaren Gottesnähe bilde, geht auch er aus. Aber der Liebe zu Gott und Christo schreibt er, was die Mittel zur Erreichung dieses Ziels betrifft, eine noch stärkere Wirkung zu als dem erkenntnismäßigen Streben, selbst wenn dieses über die gewöhnliche consideratio hinaus sich zur höheren Betrachtungsstufe, dem intuitus animi, erhebe. Denn „in dem Maße wird Gott erkannt, wie er geliebt wird; durch Gebet wird er leichter und auf würdigere Weise gefunden als durch Disputieren“.[2])

Kommentar auch als besonderer Traktat durch manche Handschriften und Ausgaben überliefert wird, gereicht der Annahme ihrer Echtheit (für die neuerdings besonders Hauréau eingetreten ist) zur Bestätigung. Vgl. meinen oben zitierten Enzyklopädie-Artikel, S. 440, wo daher die früher (Sieben Hauptsünden, S. 62 f.) von mir vertretene Annahme, daß dies Werkchen pseudohugonisch sei, zurückgenommen ist.

[1]) Vergleiche außer den größeren Bernhard-Biographien (namentlich A. Neander, 3. Aufl., 1868 und E. Vacandard [Vie de St. B., Par. 1895]) besonders G. Plitt, Des heiligen Bernhard Anschauungen vom christlichen Leben: Zeitschr. für histor. Theologie 1862, II; A. Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard und Luther, Leipzig 1882; De Wette, Sittenl. II, 2, 208—220; Luthardt, I, 272—279; M. Deutsch, Bernh. v. Clairvaux: PRE.[3] II (bes. S. 633 ff.).

[2]) De consideratione ad Eugenium Papam, V, 14: Tantum Deus cognoscitur quantum diligitur. Orando facilius quam disputando et dignius quaeritur et invenitur facilius.

Bei beiden Wegen des Emporstrebens zum Vollkommenheitsziel, dem Erkenntnisweg und dem Liebesweg, unterscheidet Bernhard mehrere Grade oder Stufen.

a) Für das intellektive Vollkommenheitsstreben oder den Weg der Betrachtung nimmt er wesentlich nur zwei Stufen an: die der consideratio oder des denkenden Erkennens (das an viererlei Objekten geübt wird: an uns selbst, an dem, was unter uns, an dem, was um uns und an dem, was über uns ist), und der contemplatio, d. h. des über die geschöpflichen Erkenntnisobjekte zu Gott selbst emporsteigenden Erkennens.[1]) Dieses schauende Erkennen kann eigne Selbsttätigkeit dem Menschen nicht gewähren. Es ist Sache göttlicher Gnadenerweisung und gewährt das ersehnte Schauen Gottes nur in dem Maße, wie die Kontemplation göttlicherseits unterstützt und über alles Irdische emporgehoben wird — was nur in einzelnen Momenten der Entzückung (excessus) nach Art des in 2. Kor. 12, 1 ff. beschriebenen Erlebnisses Pauli zu geschehen pflegt.[2])

b) Für das affektive Vollkommenheitsstreben oder den Liebesweg werden von Bernhard vier Stufen statuiert: die der natürlichen Selbstliebe, die der noch selbstischen Gottesliebe des Erlösungsbedürftigen, die der dankbaren Gottesliebe des von Gott Erretteten, und die des in der Gottesliebe ganz selbstlos Gewordenen. Auf der ersten Stufe liebt der Mensch sich selbst um seiner selbst willen; auf der zweiten fängt er Gott zu lieben an, aber noch um seiner (des Menschen) selbst willen; auf der dritten liebt er, da er die Süßigkeit des Herrn geschmeckt hat, Gott um Gottes willen; auf der vierten endlich liebt er sich selbst nur noch um Gottes willen — es ist die im irdischen Leben nur selten und immer nur für einzelne Momente erreichte Stufe des ekstatischen Sich-Einswissens und -Fühlens mit Gotte.[3]) Zu

---

[1]) De consid. II, 3; V, 2. 4.

[2]) Ebd. V, 2, 3: . . . inopinatis excessibus evolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad hoc ultimum' genus illos pertinere reor excessus Pauli; — excessus, non ascensus: nam raptum potius fuisse quam ascendisse ipse se perhibet (2. Cor. 12).

[3]) Ausgemalt wird dieser Höhepunkt des mystischen Tugendstrebens mit üppigen Bildern aus dem Hohenlied — als Eingeführtwerden der Seele durch ihren Bräutigam Christus in den mystischen Weinkeller (HL. 2, 4), als Trinken und Trunkenwerden der Erwählten (HL. 5, 1) u. s. f. — und

zweien Malen hat Bernhard die vier Stufen dieser Liebesleiter geschildert: ausführlicher im Zusammenhang des Traktats De diligendo Deo, in gedrängterer Kürze in Kapitel 8 seiner Epistel XI an den Karthäuserprior Guigo. — Sonst sind es besonders dreigliedrige Schemata, bei deren Entwicklung er gern verweilt; so in dem Traktat De gratia et libero arbitrio, wo er drei Arten von Freiheit unterscheidet: Freiheit der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit (oder auch: liberum arbitrium, liberum consilium, liberum complacitum; oder: libertas a necessitate, a peccato, a miseria), übrigens aber, bei allem Streben nach Anerkennung der Alleinwirksamkeit der Gnade in Augustinscher Weise, dem Synergismus nicht ganz entgeht.[1]) In seiner Schrift „Von den Graden der Demut und der Hoffart“ (De gradibus humilitatis et superbiae) stellt er den zwölf Demutsstufen, welche im wesentlichen die der Benediktusregel sind (oben S. 193), ebenso viele Grade des hoffärtigen Denkens und Handelns gegenüber. Als untersten nennt er die Neugierde (wie bei Eva und Dina, 1. Mos. 3 und 34), als zweiten die Leichtfertigkeit, als dritten die alberne Freude (inepta laetitia), als vierten die Prahlsucht u. s. f., — als obersten und letzten das freche gewohnheitsmäßige Sündigen (consuetudo peccandi, qua Dei metus amittitur, contemptus incurritur). Oberhalb der zwölf Demutsgrade statuiert er noch drei Stufen der Wahrheitserkenntnis: die Selbsterkenntnis, die mitleidige Nächstenliebe und die Reinigung der Augen des Herzens zum Schauen der göttlichen Dinge. Auf der ersten dieser, zur völligen Vereinigung

---

zwar dies nicht nur in den Sermones in Cant. Canticorum (hier besonders in Serm. 8, 23, 49, 74 2c.), sondern auch anderwärts, z. B. in Serm. de diversis no. 87 (vgl. De Wette S. 216 f.; Plitt 231 f.; auch A. Ritschl, Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard: Th. Stud. u. Krit. 1879, S. 317 ff.). Aber wenn auch in mancher Hinsicht bedenklich und hie und da an Neuplatonisches erinnernd sind doch selbst diese Schilderungen der excessus divini amoris frei von pantheistischen Elementen. Ihren Hintergrund bildet überall die „christlich-theistische Gottes- und Weltansicht, und zwar sie in spezifisch abendländischer, nicht griechisch-katholischer Ausprägung (s. besonders Deutsch, S. 636).

[1]) De grat. et lib. arbitrio (M. t. 182, p. 1001—1030). Auf diese Schrift geht Luthers Urteil (Tischreden, E. A. 62, 98): „Bernardus ist über alle Doktores in ecclesia, wenn er prediget; aber wenn er disputiert, so wird er gar ein anderer Mann: ibi nimium tribuit praecepto et libero arbitrio.“ Vgl. Luthardt, I, 273; Deutsch, 630.

mit Gott emporführenden Stufen wirke Gott der Sohn, als vollkommenstes Vorbild der Demut, auf der zweiten Gott der Heilige Geist durch Ausgießung der Liebe Gottes in unser Herz (Röm. 5, 5), auf der dritten Gott der Vater, der das Verborgene uns offenbart.[1]) — Zu bemerken ist hier noch, daß der Heilige von Clairvaux mit mystischen Siebenzahlen sich nur selten, ja fast nie zu schaffen macht.[2]) Er weicht darin von der Art seiner Zeitgenossen Honorius, Rupert und Hugo sowie der meisten späteren Mystiker einigermaßen ab. Seine prinzipielle Abneigung gegen die scholastische Weise des Schematisierens gibt sich auch auf diesem Punkte zu erkennen. — Als ein in der Behandlung der Stufen-Ethik ihm nahe stehender jüngerer Zeitgenosse mag hier der Karthäuserprior **Guigo II.** (verschieden von einem Älteren gleichen Namens, aber gleich ihm ein auch außerhalb seines Ordens geschätzter mystisch-asketischer Schriftsteller, † 1188,) Erwähnung finden. Seine „Paradieses-Leiter" für Klosterleute (Scala paradisi oder Scala claustralium) schildert das Emporsteigen zur Höhe vollendeter Gotteserkenntnis als erfolgend auf den vier Stufen des andächtigen Lesens (legere), der Betrachtung (considerare), des Gebets (orare) und des Schauens (contemplari). Parallel damit beschreibt er in einer anderen Schrift das aktive Leben der Klosterbewohner als in sich schließend 1. Verleugnung des Weltlebens (rerum secularium declinatio); 2. Meditation; 3. Gebet; 4. fleißige Handarbeit.[3])

Teils Bernhardsche teils Hugosche mystische Gedanken sind es, die der zweite große Viktoriner, der „magnus Contemplator" **Richard von St. Victor** († 1173) auf eine nach reicherer systematischer Ausbildung strebende, also schon mehr scholastisierende Weise verarbeitete. In seinem zweiteiligen großen Hauptwerke

---

[1]) De gradib. humil. et sup. (M. 182, 941—972) — eine der frühesten Schriften Bernhards, hervorgegangen aus Ansprachen an die Mönche über Kap. 7 der Reg. Benedicti (vgl. Deutsch, a. a. O.).

[2]) Als vereinzelte Ausnahme hievon s. etwa die Predigt De septiformi Spiritu in Christo (Serm. II in Annuntiat. b. Mariae (l. 183 M.).

[3]) Die Scala paradisi geht sonst auch unter Bernhards Namen, oder unter dem Augustins (daher bei den pseudoaugustinischen Traktaten in M. t. 40, p. 997 ff.). Sie wird aber wohl mit Recht dem jüngeren Guigo der Großen Karthause zugeeignet, dem auch der Traktat De quadripartito exercitio cellae angehört. S. über die beiden Guigo: H. Hurter, Nomencl. litt. etc. IV, 46.

über die Kontemplation — zerfallend in einen vorbereitenden und einen ausführenden Teil, wovon jener gewöhnlich unter dem Nebentitel De XII patriarchis s. Benjamin minor, dieser unter dem Titel De arca mystica s. Benjamin maior zitiert wird —[1]) wird von ihm zuerst eine ziemlich nüchterne Analyse der menschlichen Seelenkräfte (Imagination, Vernunft, Intelligenz) gegeben, dann aber auf dieser psychologischen Grundlage „eine ausgeführte distinktionenreiche Untersuchung über die den Hauptgegenstand der Darstellung bildende Kontemplation aufgebaut". Statt, wie Bernhard, das Wesen und den Inhalt dieser obersten (schon nicht mehr natürlichen, sondern gnadenweise im Menschen gewirkten) Erkenntnisstufe mit üppigen Allegorien aus dem Hohenlied u. dgl. zu veranschaulichen, unternimmt Richard es, das, was dieselbe enthält und enthüllt, zu systematisieren. Die Stufen des Emporsteigens zu dieser höchsten, auf die übernatürlichen Dinge (die intellectibilia supra rationem) bezüglichen Betätigung der Intelligenz findet er auf mystische Weise vorgebildet in der Beschreibung der Bundeslade; daher jener Titel: De arca mystica. Die oberste, nur durch Überschreiten der Grenzen des Menschengeistes (per mentis excessum) erreichbare Kontemplationsstufe begreift drei Arten oder Zustände in sich. Sie besteht entweder in einer Erweiterung (dilatatio) des Geistes, oder in einer Erhebung desselben (sublevatio), oder endlich in einer Entäußerung oder Entrückung (alienatio). Der letzte dieser Zustände ist ekstatischer Art; bei ihm verliert der Mensch das Bewußtsein und empfängt Visionen über vergangene oder über zukünftige Dinge. An sich ist dieses Alienations- oder Entrückungs-Erlebnis ein Geschenk der Gnade Gottes; doch können gesteigerte Andacht (devotio), stetige Bewunderung der göttlichen Schönheit, Erhebung des Geistes zu liebetrunkener Wonne, Schwelgen im Genuß der Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes u. dgl. m. zu Mitteln werden, welche die Erlangung solcher Gnadenwohltat

[1]) S. beide Werke: De praeparatione animi ad contempl. seu Benj. minor. und De gratia contemplationis s. de arca myst. s. Benj. major an der Spitze der Opp. Richardi: M. t. 196 (p. 1—64; p. 64—192). Vgl. J. G. V. Engelhardt, Rich. v. St. Victor und Joh. Ruysbroek (Erlangen 1838), S. 1—164. C. Schmidt, PRE.[2] XII, 765 ff. Luthardt I, 281 ff. W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 241—251.

erleichtern.[1]) — Außer dem „Benjamin maior", der am eingehendsten bei der Schilderung dieses ekstatischen Gipfels der Stufen-Ethik verweilt, sind die kleineren Traktate „Von den Graden der Liebe" und „Von den vier Graden der heftigen Liebe" der Behandlung desselben Themas gewidmet. Im ersteren wird der auf ihrem Höhepunkte angelangten mystischen Liebe die vierfache Eigenschaft der Unüberwindlichkeit (insuperabilitas), Unersättlichkeit (insatiabilitas), Unablässigkeit (incessabilitas, h. e.: quod amor incessabiliter videat amatum) und Unabtrennbarkeit (inseparabilitas) beigelegt. Wieder auf etwas andere Weise erscheint dasselbe Thema in der nächstfolgenden Abhandlung variiert.[2]) — Aber nicht bloß in tetradischen und triadischen Kategorienbildungen ergeht sich die unermüdlich auf Schaffung neuer Schemata bedachte Spekulation dieses Mystikers, sondern auch sechsstufige oder gelegentlich siebenstufige Skalen sieht man ihn bilden. Eine eigentümliche Heptas, deren Basis die drei theologischen Tugenden bilden, die aber dann des weiteren statt der vier Kardinaltugenden den seltsam willkürlich gebildeten Quaternar: „Offenbarung, Kontemplation, Erkenntnis, ewiges Leben" enthält, stellt er im Prolog zu seinem großen Werk über die Trinität zusammen.[3]) Trotz der hier, sowie sonst noch mehrfach hervortretenden übergroßen Subtilität und zügellosen Subjektivität seines spekulativen Schaffens haben gewisse Hauptelemente seiner Lehrweise, namentlich jene kühnen Systematisierungsversuche in Bezug auf das kontemplative Schauen, sowohl die deutsche wie die lateinische Mystik des späteren Mittelalters auf merkliche Weise beeinflußt.

Eine ziemlich subjektivistische, an die in der kirchlichen Scholastik beliebten Schemata sich wenig oder nicht bindende Methode des Systematisierens betätigt auch Richards Zeitgenosse **Alanus ab Insulis** († ca. 1200), der als letzter der Mystiker aus St. Bernhards Schule hier erwähnt werden mag.[4]) Der

---

[1]) De grat. cont. s. Benj. maior V, 2. 5. 14. 16.

[2]) De gradibus charitatis (M. 196, p. 1195—1207). De quatuor gradibus violentae charitatis (ib. 1207—1224).

[3]) De Trinit. l. VI, Prolog. Vgl. Preger, S. 243; auch 246.

[4]) Alani de Insulis, Doctoris universalis, opera, bei Migne, t. 210. Vgl. Hist. litt. de la France XVI, 396 ff. Cl. Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, 1896. M. Deutsch, Alanus: PRE.[3] I, 283 ff.

Ideengang der Skalen-Ethik tritt bei ihm mehr zurück, doch berührt er sich im übrigen vielfach mit der Lehrart der hier in Rede stehenden Gruppe. Bei den traditionellen Siebenzahlen der Scholastik stehen zu bleiben vermeidet er tunlichst. Da, wo er in seinem Abriß der Predigtkunst (Summa de arte praedicatoria) über das Verhalten in Bezug auf Laster und Tugenden zu handeln hat, vermehrt er die Siebenzahl der Hauptlaster (die er nicht nach der Reihenfolge Gregors und des Lombarden, sondern nach derjenigen Cassians aufzählt) durch Hinzufügung der weltlichen Furcht (timor mundi) und der weltlichen Traurigkeit (luctus mundi) zu einer Neunzahl. An Tugenden aber zählt er hier eine ganze Dekade auf, deren einzelne Glieder von denen der herkömmlichen aretologischen Schemata stark abweichen; sie heißen: patientia, obedientia, perseverantia, misericordia, iustitia, dilectio Dei et proximi, pax, prudentia, fortitudo, temperantia.[1]) Selbst da, wo der von ihm grade behandelte biblische Text das Stehenbleiben bei der Siebenzahl gebietet oder wenigstens nahe legt, sucht er sich solcher Fessel zu entledigen; so einmal in seinen „Memorabilia“, bei Erläuterung des Salomonischen Hauses der Weisheit mit den sieben Säulen (Spr. 9, 1). Er registriert hier allerdings die traditionellen Deutungen dieser Siebenzahl auf die gratia Spiritus septiformis oder auf die „quatuor virtutes cardinales“ samt den „tres virtutes deificae s. theologicae“, betätigt also historische Bekanntschaft auch schon mit dem Septenar des Lombarden. Aber, geleitet von seinem mystisch-asketischen Interesse, bevorzugt er vielmehr eine andere moralische Deutung dieses Weisheitstempels, wobei die Siebenzahl von dessen Säulen verlassen wird. Ihm wird das „Haus“ zur Seele des Frommen (anima iusti); die Siebenzahl seiner Säulen aber wandelt er in einen Oktonar mönchisch gearteter Tugenden (virtutes morales), der mit der Liebe anhebt und mit dem standhaften Ausharren endigt (also: charitas, humilitas, sobrietas, castitas, obedientia, disciplina, patientia, perseverantia).[2]) Anderwärts nimmt er die jesajanische Beschreibung vom sechsflügeligen Seraph (Jes. 6) zum Anlaß, eine Sechszahl von Tugenden oder frommen Verhaltungsweisen zu empfehlen, nämlich: confessio, satisfactio, carnis munditia, mentis puritas, dilectio

---

[1]) Summa de arte praedic. (M., p. 111—198), c. 4—14 und c. 15—25.

[2]) Memorabilia s. Sententiae aliae (M. p. 253—264).

proximi, dilectio Dei. Jede dieser sechs Tugenden müsse aber — entsprechend den fünf Federn (pennae), aus welchen jeder der Seraph-Flügel bestehe — fünf besondere Eigenschaften oder Begleiterinnen haben, z. B. müsse die Confessio begleitet sein von den fünf „Federn“ veritas, integritas, firmitas, humilitas, simplicitas; desgleichen die Satisfactio von: peccati abrenuntiatio, lacrymarum effusio, carnis maceratio, eleemosynae largitio, orationis devotio, u. s. f. Er gewinnt so eine Gesamtsumme von dreißig Tugenden oder frommen Verhaltungsweisen, wovon die fünf letzten oder die Eigenschaften der vollkommnen Gottesliebe sich wesentlich mit Bernhards obersten Liebesgraden decken.[1]) — Schon dieser Seraph-Traktat trägt halb poetischen Charakter. In einigen anderen seiner Schriften wird Alanus uns als zu den Hauptvertretern der poetischen Behandlung der mystischen Tugendlehre gehörig begegnen (s. Kap. 10).

2. Die gelehrt-scholastisierende Mystik der drei letzten mittelalterlichen Jahrhunderte schreitet auf der durch Richard und Alanus eröffneten Bahn weiter fort, nähert sich aber noch mehr als sie der Lehrweise der eigentlichen Scholastik. Die seit Petrus Lombardus dem kirchlichen Lehrapparat als unentbehrliche Faktoren einverleibten Siebenzahlen beider Gebiete, der Tugend- wie der Lasterlehre, werden von ihnen nicht mehr gemieden oder irgendwie umzubilden versucht, sondern beibehalten und mehr oder minder eifrig kultiviert. Daneben aber blühen auch die Schemata der mystischen Stufen-Ethik aufs üppigste weiter. Bernhards vier Liebesgrade ebensowohl wie die komplizierteren Skalengebilde Richards erfahren weitere Pflege, teils durch einfache Herübernahme teils durch freie Nachahmungen oder Fortbildungsversuche. — Die Zahl der an dieser Literaturgattung sich Beteiligenden ist eine überaus große. Die meisten Scholastiker beider Hauptrichtungen, der thomistischen wie der scotistischen, fügen zu ihrer Tätigkeit als Sentenzenerklärer auch asketisch-mystische Erbauungsschriftstellerei in bald größerem bald geringerem Umfang hinzu. Bei nicht wenigen von ihnen, und zwar grade bei einigen der namhaftesten und einflußreichsten, halten beide Faktoren einander nahezu das Gleichgewicht, so daß die Frage, ob sie vorwiegend als Scholastiker oder als Mystiker zu zählen

---

[1]) De sex alis Cherubim, ib. 269—280.

seien, sich schwer entscheiden läßt. Wir heben zu näherer Betrachtung nur einige dieser auf beiden Gebieten groß dastehenden Theologen heraus.

Bonaventura, der Doctor seraphicus († 1274) ist ein erster Hauptvertreter dieser Literaturgattung — gleich bewundernswert ob der Gründlichkeit und dialektischen Subtilität seiner scholastischen Expositionen zum Lombarden, wie ob der intensiven Andachtsglut seiner den Spuren des heiligen Bernhard folgenden mystischen Erbauungsschriften. Er gehört, indem er das zahlenmäßig gegliederte Material beider Überlieferungsgebiete, des scholastischen wie des mystischen, mit Liebe umfaßt und emsig verarbeitet, zu den fruchtbarsten Zahlensymbolikern der gesamten kirchlichen Literatur. Er schwelgt förmlich in Triaden, Tetraden, Dodekaden und vor allem in Heptaden von beiderlei Art, sowohl kirchlich kanonisierten und aus älteren Vorbildern übernommenen wie in kühnem Fluge der Phantasie neu gebildeten.

Auf scholastischem Gebiete ist seine klassische Leistung der Riesenkommentar zu den Sentenzen des Lombarden, von dem wir seit kurzem in Bd. II—IV der großen Bonaventura-Ausgabe der Väter von Quaracchi eine mit musterhafter Sorgfalt und Eleganz hergestellte Edition besitzen.[1]) Er interpretiert in diesem Werke — für dessen reichen Inhalt die vierbändige Summa seines franziskanischen Ordensbruders und Lehrers Alexander von Hales als vor allem ergiebige Fundgrube von ihm ausgenutzt worden — die aretologischen und die hamartologischen Abschnitte des Sentenzenwerks mit gleicher Gründlichkeit und in ähnlicher behaglicher Breite des Distinguierens, des Aufwerfens von Fragen und des Zergliederns, wie Thomas in seiner Summa. Keine der von diesem angebrachten Bereicherungen des traditionellen Formeln-Apparats vermißt man bei ihm. Die theologische Tugendentrias und die philosophische Kardinaltugendentetras werden ganz ähnlich wie bei Thomas dicht aneinander gerückt; bei Behandlung der letzteren wird auch das Plotinsche Schema von den virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi und exemplares ver-

[1]) P. Seraphici Bonaventurae opp. t. I—IV: Commentar. in 4 libr. sent. P. Lombardi, Quaracchi 1882 ff. — Vgl. F. Nitzsch, Bonaventura: PRE.[3] III, 282 ff.; H. Hurter, Nomenclat. litt. rec. theol. cath. IV, 248—255.

wertet.[1]) Fragen werden aufgeworfen wie die: ob die Vierzahl der virtutes cardinales zur erschöpfenden Behandlung ihres Begriffes ausreiche, oder ob derselben mehr anzunehmen seien; wie ferner die: ob diese Art von Tugenden göttlichen Ursprungs sei oder auf nur menschlicher Gewöhnung (assuetudo) beruhe; wie ferner: ob die Kardinaltugenden einst im ewigen Leben aufhören würden (evacuentur), oder ob sie in die himmlische Heimat mit übergehen — worauf die Antwort erteilt wird: „Virtutes cardinales excellentiore modo remanebunt in patria quam sunt modo in via.“[2]) In zwei Abschnitten (dist. 34 und 35) wird das Thema von den sieben Geistesgaben (Jes. 11, 2) und deren Verhältnis zu den Kardinaltugenden erörtert — mit besonders eingehendem Verweilen beim donum timoris, wobei der Unterschied zwischen knechtischer Furcht (timor servilis s. informis) und gnadenweis verliehener Gottesfurcht (timor gratuitus) hervorgehoben wird. — Die später (in dist. 42) gegebene Erläuterung des Siebenlaster-Schemas geht mit ähnlicher Gründlichkeit auf die betreffenden Hauptprobleme und Nebenfragen ein. Sie hält sich bei ihrer Analyse des hamartologischen Septenars an die Reihenfolge „Stolz, Geiz, Freßlust, Wollust, Neid, Zorn, Akedie“, indem sie betreffs der einzelnen in Betracht kommenden Probleme hauptsächlich an Alexander von Hales sich anschließt. Anders dagegen gruppiert Bonaventura die Kapitallaster in seinen beiden anderen scholastischen Hauptwerken, dem Breviloquium und dem Centiloquium. Hier läßt er die Gregorsche Reihenfolge, wonach die fünf Laster des geistlichen Gebiets (Stolz, Neid, Zorn, Akedie, Geiz) den zwei fleischlich gearteten (gula und luxuria) vorangehen, unverändert bestehen. Das siebenteilige Schema konstruiert er so, daß er zuerst vom Stolz handelt, als dem einheitlichen Ausgangspunkt aller Sünden, dann vom falschen Zug nach unten (timor male humilians) und vom falschen Zug nach oben (amor male ascendens) als der doppelten Wurzel des sündig Bösen; ferner vom dreifachen Nährmittel (fomentum triplex) der Sünde, welches in 1. Joh. 2, 16 als Fleischeslust, Augenlust,

---

[1]) Über diese vier Kategorien der virtt. politicae, purgatoriae u. s. f. handelt eingehender sein allegor. Kommentar zum Sechstagewerk: Collationes in Hexaëmeron (Collat. VI: de virtutibus exemplaribus); Opp. t. V, p. 360—364.

[2]) L. c. p. 726.

Hoffart beschrieben ist; letztlich von der Gesamtheit der Hauptsünden als dem in Apok. 17, 3 beschriebenen siebenköpfigen Tier (caput septiforme).[1])

So treu der Scholastiker Bonaventura an die kirchlich überlieferten Lehrformen sich anschließt, so frei sieht man Bonaventura den Mystiker sich bewegen, wenn es entweder um Vervielfältigung und Weiterbildung überlieferter Schemata oder um neue Bildungen sich handelt. In der besonderen Abhandlung, welche er dem Thema von den sieben Geistesgaben noch außer jenem Passus des Sentenzenkommentars gewidmet hat,[2]) zählt er überhaupt sieben heilige Septenare auf. Drei derselben stehen im Dienste der „heilenden Gnade" Gottes: die sieben Sakramente, die sieben Bußpsalmen (samt den siebenerlei exercitia iustitiae, wozu dieselben ermahnen) und die sieben Barmherzigkeitswerke (Matth. 25, 31—46). Zwei weitere Siebenzahlen stehen im Dienst der stärkenden Gnade (gratia corroborans), nämlich die sieben Tugenden und die sieben Geistesgaben. Zwei endlich dienen der vollendenden Gnade (gr. consummans), nämlich die sieben Seligkeiten (Matth. 5, 3—10), welche die volle Ausrüstung für die Erdenreise gen Himmel bezeichnen, und die sieben geistleiblichen Kräfte (dotes animae et corporis), womit der in der himmlischen Heimat angelangte Pilger dort geschmückt wird. Dies sind nämlich die drei Geisteskräfte der visio [= fides], fruitio [= spes] und tentio [= caritas] und die vier Leibesgaben oder -vollkommenheiten der claritas, subtilitas, agilitas, impassibilitas, welche den vier Kardinaltugenden auf der Stufe ihrer höchsten Vollendung oder Verklärung entsprechen. — Andere heptadisierende Traktate des seraphischen Doktors sind: das Itinerarium mentis ad Deum, worin das Aufsteigen der Seele zu Gott als sechstägige Reise mit der Sabbatruhe als himmlischem Ziel geschildert wird (unter Beibringung noch von anderen Heptaden, namentlich einer Aufzählung von sieben sachlichen Vorbedingungen oder Vorwürfen [conditiones rerum] für die fromme Betrachtung, nämlich: rerum origo, magnitudo, multitudo, pulchritudo, plenitudo, operatio, ordo);[3]) die Diaeta salutis, eine

[1]) S. Näheres über die Bonaventurasche Lasterlehre in „Lehre von den sieben Hauptsünden", S. 75—77.

[2]) Collationes de septem donis Spiritus Sancti: Opp. t. V, p. 457—803.

[3]) Vgl. Preger, Deutsche Mystik, I, 252—257. Über die Diaeta

Schilderung der Pilgerfahrt der Seele zum Himmel in neun Tagereisen (diaetae), wodurch dieselbe geführt wird von den Lastern zur Buße, von da zu den zehn Geboten, von da zu den drei Ratschlägen (Armut, Keuschheit, Demut), von da zu den sieben Tugenden, von da zu den sieben Geistesgaben, von da zu den sieben Seligkeiten, von da zu den zwölf Früchten des Geistes (Gal. 5, 22), von da zum Gericht, von da endlich zur Himmelsseligkeit; der Traktat De septem gradibus contemplationis, dessen sieben Stufen mit den Namen Feuer (= Andachtsglut, fervor), Salbung, Entzückung, Betrachtung, Schmecken, Ruhe, Herrlichkeit bezeichnet sind;[1]) die nach Vorbildern bei Richard von St. Victor abgefaßte Schrift De septem itineribus aeternitatis; auch die Passionsbetrachtung über den „mystischen Weinstock“ (Vitis mystica, s. tractatus de passione Domini), worin, nach vorausgesandter eingehender Vergleichung des Heilands mit dem vom himmlischen Weingärtner gepflanzten Weinstock (Joh. 15), des näheren über die sieben Worte am Kreuze als die sieben Weinstocksblätter gehandelt und dann die siebenfache effusio sanguinis Christi geschildert wird.[2]) — Für die Kombination heptadischer Zahlengebilde mit sonstigen, namentlich triadischen, bietet außer jener Diaeta salutis noch der mystische Traktat „Vom dreifachen Weg oder von der Liebes-Entzündung“ ein charakteristisches Beispiel. Es wird darin zuerst von den drei Wegen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung oder Vollendung (perfectio) gehandelt; sodann vom Reuegebet des Sünders, das drei Dinge zu betrachten hat: des Menschen Elend, Gottes Erbarmen und den Dienst (latria), den wir Gotte schulden; ferner von den sechs Graden der Liebe Gottes (1. suavitas, 2. aviditas, 3. saturitas, 4. ebrietas, 5. securitas, 6. tranquillitas); endlich von den Stufen der zur wahren Weisheit emporführenden Kontemplation. Dieser gradus contemplationis werden dreimal sieben genannt; zuerst eine Siebenzahl von Stufen, quibus pervenitur ad soporem pacis; dann eine Siebenzahl von Stufen des Emporsteigens ad splen-

salutis auch: Luthardt I, 284 f. und Cruel, Deutsche Predigt im Mittelalter, 455.

[1]) Näheres bei Piper, Die Himmelsreise, in s. Evang. Kalender 1856, S. 72 f.

[2]) Vitis mystica etc., p. 159—188 opp. t. VIII.

dorem veritatis; endlich eine Siebenzahl von zur Süßigkeit der Liebe (ad dulcorem caritatis) führenden Stufen.[1]) Interessant ist auch sein Traktat „Von den sechs Seraphim-Flügeln“, worin er — stark abweichend von Alanus' Behandlung desselben Gegenstands — eine Deutung der sechs Flügel auf sechserlei Haupttugenden von Lenkern der Kirche (praelati) versucht. Die sechs denselben zukommenden Tugenden sind nach ihm: zelus iustitiae, pietas, patientia, exemplaritas vitae, circumspecta discretio und devotio ad Deum.[2])

Von der Bonaventuraschen Mystik beeinflußt erscheint des seraphischen Lehrers Zeit- und Ordensgenosse **David von Augsburg** († 1271). Seine lateinischen Hauptschriften: De interioris hominis reformatione und: De septem processibus religiosi sind mit etwas verändertem Titel (nämlich als zweiteiliges Werk: De profectu religiosorum lib. I und lib. II) auch unter Bonaventuras Namen überliefert. Ihr Inhalt ergibt manche Berührungen mit der Stufenmystik des letzteren; namentlich erinnert die Art wie in den Septem processus religiosi zuerst sechs Grade oder Schritte des aktiven Lebens, dann als siebenter der Übergang zur vita contemplativa beschrieben werden, an jenes Itinerarium mentis ad Deum. Doch weisen manche Merkmale auf ziemliche Selbständigkeit des Schülers gegenüber dem Meister hin. Und die deutschen Traktate Davids: der „Spiegel der Tugend“ und die „Sieben Vorregeln der Tugend“, die unter den vorzüglichsten Erzeugnissen der mittelhochdeutschen Prosa glänzen, nehmen auch inhaltlich eine hervorragende Stelle in der mystisch-ethischen Literatur ein. Ausschließlich mystischer Art sind die in diesen Beiträgen zur Mönchspädagogik enthaltenen Lebensregeln keineswegs; vielmehr warnen sie vor den Exzessen eines enthusiastischen mystischen Genußlebens und dringen auf gleichmäßige Pflege des praktischen wie des beschaulichen Lebens. Das tätige Leben oder das exercitium virtutis wird in ihnen als das fruchtbarere geschildert und mit der Lea verglichen; das beschauliche, der affectus internae devotionis (bestehend in Schriftforschung und in Gebet), wird als der zwar schöneren, aber minder fruchtbaren Rahel entsprechend beschrieben.[3]) — Auch in

[1]) De triplici via, alias: Incendium amoris, t. VIII opp., p. 3—27.
[2]) De sex alis Seraphim, — ibid. p. 131—151.
[3]) S. Preger, I, 268 ff. und besonders E. Lempp, David v. Augs-

Davids Schüler, dem berühmten Volksprediger Berthold v. Regensburg wird das nächste Kapitel uns einen zwar mit der theologischen Mystik Fühlung behaltenden, aber nicht extrem mystisch oder gar enthusiastisch gerichteten Vertreter einer wesentlich gesunden praktischen Kirchlichkeit kennen lehren.

Zahlreiche Nachbildungen hat Bonaventuras mystische Skalentheorie bei den Franziskanern Italiens und Frankreichs seit Ende des 13. Jahrhunderts erfahren. Sowohl in Prosawerken wie in poetischen Versuchen franziskanischer Erbauungsschriftsteller dieser Länder begegnet man Anklängen an sein Itinerarium, seine Diaeta salutis, seine Septem gradus contemplationis, seine Triplex via. Während der nächsten Zeit nach dem Seraphischen Doktor scheint vor allem Joh. Peter **Olivi**, einer der treuesten Schüler des großen Meisters († 1298) diese Literaturgattung gepflegt und für ihre Popularisierung gewirkt zu haben. Wie er in seinem Tractatus de gradibus amoris und in seiner Postille zum Hohenlied jene Bonaventuraschen Muster kopierte, so erzeugte die Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts weitere Nachbildungen teils dieser letzteren teils anderer seiner Arbeiten. Einer der ersten Bischöfe der Diözese Alet in Südfrankreich, der Minorit Francesch **Eximenes** (ca. 1350), schrieb eine Scala Dei, die sowohl in katalanischer wie in lateinischer Sprache verbreitet wurde. Ungefähr derselben oder der nächstfolgenden Zeit entstammt der provenzalische Traktat **Scala divini amoris**, welchen V. Motte vor kurzem herausgab. Die Bonaventurasche Skalenlehre erscheint darin für das Erbauungsbedürfnis des provenzalischen Volks verarbeitet; was in ihr über die göttlichen Liebesstufen (gaug, familiaritat, noeleza, descenamen, certanetat) gelehrt wird, erinnert besonders an die Schilderungen jener Triplex via.[1]) Auch dichterische Nachbildungen ebenderselben Lehrweise hat die provenzalische Literatur des ausgehenden Mittelalters zutage gefördert, unter andern ein Breviari d'amor von Matfre Ermengaud, sowie ein unlängst von P. Meyer ediertes mystisches Poëm von einem franziskanischen Anonymus.[2])

---

burg (Kritische Quellen-Untersuchung, nebst Auszügen aus Davids Erklärung der franziskanischen Ordensregel): ZKG. XIX (1898), S. 15 ff.

[1]) Vital Motte, Scala divini amoris. Mystischer Traktat in provenzalischer Sprache aus dem XIV. Jahrhundert. Halle 1902, S. XII ff.

[2]) Vgl. Motte, S. XVI, sowie die daselbst zitierten Arbeiten von

Von den theologischen Koryphäen der letzten vorreformatorischen Zeit, welche auf ähnliche Art wie Bonaventura die scholastische mit der mystischen Lehrweise vereinigten, mögen noch drei hier Erwähnung finden. Zunächst als berühmtester und einflußreichster Teilnehmer an der kirchlichen Reformbewegung der Konzilsperiode der „Doctor christianissimus“ **Johann Gerson** († 1429). In seiner Lehr- und Schriftstellertätigkeit halten der scholastische und der mystische Faktor einander im wesentlichen das Gleichgewicht. Zwar schildert er den Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik als ähnlicher Art wie das Verhältnis von totem zu lebendigem Glauben, aber er sucht doch beide — seine nominalistische Scholastik und seine auf Bernhard, die Viktoriner und Bonaventura zurückgreifende Mystik — so miteinander zu vereinigen, daß die Sätze der ersteren unter dem Ideengang der letzteren nicht notleiden. Von der spekulativen Mystik der Deutschen und Niederländer scheint er nur unvollständige Kenntnis gehabt zu haben; vor derjenigen Ruysbroeks, die ihm aus lateinischen Übersetzungen bekannt geworden, hat er zu wiederholten Malen gewarnt. Und doch zeigt seine eigne auf systematisierende Zusammenfassung der Grundgedanken jener älteren Meister ausgehende Stufenmystik manche Berührungen mit der Lehrweise des genialen flandrischen Doctor ecstaticus. In seinem (ursprünglich französisch geschriebenen) „Berg der Beschauung“ (Mons contemplationis) konstruiert er eine vielstufige Skala der Tugendübungen, die, ähnlich der des Joh. Klimakus, zum Gipfel der drei theologischen Tugenden hinaufführt. In der wissenschaftlich gediegensten seiner mystischen Schriften, den zwei Büchern Considerationes de theologia mystica, läßt er jede der beiden Grundkräfte des menschlichen Tugendstrebens, die er statuiert: die vis cognitiva und die vis affectiva, auf drei Stufen zu ihrem Ziele hinaufsteigen — jene auf den Stufen der cogitatio, meditatio, contemplatio, diese auf denen der libido, der devotio und der dilectio ecstatica. Liebe in höchster Steigerung bildet den Gipfel des mystischen Prozesses; in ihr, als der eigentlichen Grundkraft alles Emporstrebens zu Gott, gelangt auch das kognitive Streben zu seinem

---

Paul Meyer (Anciennes poesies religieuses en langue d'oc) und Lowinsky (Zum geistlichen Kunstlied in der altprovenzal. Literatur: Zeitschr. für franz. Sprache und Literatur XX, 1898).

Ziele; die vollendete Liebe ist zugleich höchste Erkenntnis.[1]) — Beim Systematisieren des mystischen Lehrmaterials ergeht Gerson sich gern in triadischen, tetradischen, auch dodekadischen Schematismen, ähnlich wie Bernhard. In B. II der Considerationes zählt er zwölf media theologiae mysticae auf. Dem Thema von der „scholastischen Erläuterung der mystischen Theologie" hat er einen besonderen Traktat gewidmet.[2]) — In der Lehre von den Kapitalsünden hält er an dem siebenteiligen Schema in der kirchlich überlieferten Fassung fest. Es tritt aber bei ihm auf diesem Punkte, wie seine Regulae morales und mehrfach auch seine Predigten zeigen, eine Neigung zu laxer Auffassung des sündig Bösen gelegentlich in fast bedenklichem Maße zutage. Fast bei jeder der Hauptsünden sucht er zu zeigen, daß die darin sich kundgebende Gesinnung auch auf eine harmlose, von eigentlicher Schuld freie Weise sich betätigen könne. So der Stolz als tugendhaftes Streben nach Ruhm (appetitus gloriae), die Habsucht als berechtigtes Streben nach Besitz ꝛc. Selbst von der Eßsucht wird in diesem entschuldigenden Tone gehandelt, und die Akedie wird des Charakters einer Todsünde fast ganz entkleidet — als ein taedium interni boni, das an sich zu den peccata venialia gehöre.[3]) — In dem unter Gersons überlieferten und auch seiner Zeit und Umgebung entstammenden, aber keinenfalls von ihm selbst verfaßten Compendium theologiae erscheint diese laxe Moraltendenz noch weiter getrieben. Hier wird von den Kapitalsünden insgesamt ausgesagt: dieselben könnten, je nach besonderen Umständen, auch die Geltung von nur läßlichen Sünden erhalten (nonnunquam secundum aliquos circumstantias et qualitates committi possunt, ita ut nonnisi peccata venialia sint). Die nominalistische Lehr- und Denkweise, welche dieser Pseudo-Gerson mit Gerson selbst teilt, läßt also hier schon eine der Jesuitenmoral präludierende Tendenz hervortreten.[4])

---

[1]) Considerationes de theol. myst., Opp. t. III, ed. Dupin (Antwerpen 1705). Vgl. J. B. Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858. K. Werner, Die Scholastik des spät. Mittelalters, Wien 1887. Beß, J. Gerson: PRE.[3] VI, 612 ff.

[2]) De elucidatione scholastica theologiae mysticae, Opp. t. III.

[3]) Regulae morales, Opp. t. III, p. 78 ff. Vgl. Gaß, I, 399—401; Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik, S. 321 f.

[4]) Gaß, 401 f. Zöckler, Lehre von den sieben Hauptsünden, S. 91 f.

Die nämliche Verbindung von mystischer Stufentheologie mit nominalistischer Ethik, der man hier begegnet, vertrat auch Gersons Lehrer und Pariser Kollege **Pierre d'Ailli** († 1420). Gleichsam um Ruhe und Erquickung zu genießen von seiner ermüdenden theologisch-scholastischen Verstandesarbeit, hat derselbe (wohl angeregt durch Gerson, jedenfalls erst in seinen älteren Jahren) einige Traktate mystisch-asketischen Inhalts verfaßt. Sein Speculum considerationis und Compendium contemplationis reproduzieren auf ähnliche Weise wie Gerson in den oben genannten Schriften, nur trockner und nüchterner, den Ideengang älterer mystischer Tugendlehrer, namentlich Bernhards und Hugos. Insbesondere ist es der Parallelismus von kontemplativem und aktivem Tugendstreben, der ihn interessiert und den er unter den Typen der Rahel und Lea in der Weise zu versinnbildlichen sucht, daß er, anknüpfend an die aus diesen beiden Frauen entsprungene Familie Jakobs, eine genealogia spiritualis, bestehend in den Stufen des Andachtslebens, konstruiert. Ganz nur als Nachahmer Bernhards erscheint er in seiner Schrift „Von den vier Stufen des geistlichen Lebens“ (De quatuor gradibus vitae spiritualis).[1])

Während in Aillis theologischen Arbeiten das scholastische Lehrelement bei weitem überwiegt, erscheint bei seinem jüngeren Zeitgenossen **Dionysius Cartusianus** († 1471) der mystischen Spekulation ein ebenso weiter Spielraum zugewiesen wie der Scholastik, so daß beide Faktoren, ähnlich wie bei Gerson, sich das Gleichgewicht halten. Der überhaupt zu den fruchtbarsten theologischen Schriftstellern seines Jahrhunderts gehörige fromme Karthäuser von Roermonde hat außer mehreren umfänglichen Werken dogmatischen Inhalts (einem großen Sentenzenkommentar, einer Summa fidei orthodoxae, einem Dialogion de fide catholica, ꝛc.) gegen dreißig mystisch-asketische Traktate hinterlassen, worin er die Grundlagen und Fortschritte des Trachtens nach göttlicher Erleuchtung und nach liebender Vereinigung mit Gott im Geiste der älteren romanischen Mystik, namentlich derjenigen Bernhards, beschreibt. Gegenüber dem enthusiastischen Zuge in den Werken seiner mystischen Vorgänger verhält er sich nicht in gleichem Grade ängstlich ablehnend wie Gerson. Er hat einen

---

[1]) Vgl. seine Tractatus et sermones (Ausgabe von 1490), sowie Tschackert, Peter v. Ailli, Gotha 1877, S. 325—328; auch Schwab, Gerson, S. 357 f.

Kommentar zu Pseudodionysius Areopagita verfaßt; auch in seinen dogmatischen Lehrschriften läßt er hie und da eine stärkere Hinneigung zu neuplatonisch-mystischen Ideen hervortreten als der sonst im allgemeinen von ihm hochgehaltenen Aquinate. Auch des Klimakus Paradiesesleiter befindet sich unter den von ihm kommentierten Quellschriften der älteren Mystik. Nicht mehr auf uns gekommen ist sein Traktat „Vom dreifachen Weg" der Wahrheitserkenntnis (de triplici via), aber mit der Via purgativa beschäftigen sich zwei der noch erhaltenen asketischen Schriften. Andere, schon in ihren Titeln charakteristische Erzeugnisse seiner besonders auf mystisch-aretologischem Gebiete unermüdet tätigen Feder sind: De donis Spiritus Sancti ll. IV; De arcta via salutis et contemptu mundi und: Speculum amatorum mundi (zwei einander ergänzende und zusammen eigentlich Ein Ganzes bildende Traktate über die Weltverachtung, welche nach und nach nicht weniger als sechzehn Auflagen erfahren haben); Speculum de conversione peccatorum (ein Beichtspiegel von ähnlicher Beliebtheit wie die beiden vorher genannten Werkchen, seit 1473, wo er als wahrscheinlich älteste Incunabel Belgiens zuerst erschien, ebenfalls sechzehnmal aufgelegt); De mortificatione vivifica; De remediis tentationum; De custodia cordis et profectu spirituali; De oratione; De meditatione; De contemplatione ll. III; Inflammatorium divini amoris; Dialogus de perfectione caritatis.[1]) Wie er bei Behandlung dieser und ähnlicher Lieblingsthemata der mystischen Literatur sich nicht lediglich reproduzierend verhält, sondern gelegentlich neue Wege einzuschlagen sucht,[2]) so wahrt er auch da, wo er im Zusammenhange seiner systematischen Lehrschriften das Thema de virtutibus et vitiis in der Weise der kirchlichen Schultheologie zu behandeln hat, seine Selbständigkeit gegenüber den älteren Autoritäten. So in Buch III seiner „Summa der rechtgläubigen Theologie", bei Behandlung der sieben Haupttugenden. Er handelt hier zuerst in 93 Artikeln über die drei theologischen Tugenden (deren erste, die fides, er ihrem Inhalte nach eigentümlicherweise so beschreibt, daß er das

---

[1]) S. das noch reichhaltigere Verzeichnis bei A. Mougel, Dionys der Karthäuser. Aus dem Französischen. (Mülheim a. d. Ruhr 1898,) S. 96 f.

[2]) Vgl. in dieser Hinsicht auch seinen sinnig schönen Traktat De venustate mundi, und dazu Zöckler, Theol. Stud. u. Krit. 1881, S. 648 ff.

Apostolikum in vierzehn, statt in zwölf Glieder geteilt, vorführt),[1]) dann — nach Dazwischentritt einer auf die Weisheit als eins der dona Spiritus S. bezüglichen Bemerkung (Art. 94—96) — über die vier Kardinaltugenden. Diesen letzteren widmet er eine ausführliche Betrachtung in mehr als hundert Abschnitten (Art. 97—204), und zwar so, daß er, abweichend vom Kardinaltugendenschema des Lombardus und Thomas, die Reihenfolge prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia einhält. In die zu besonderer Breite ausgesponnene Abhandlung über die Gerechtigkeit (A. 112—184) nimmt er Erläuterungen, betreffend die sieben Vaterunser-Bitten und die zehn Gebote auf. An die Erörterung der Temperanz, als letzter der Kardinaltugenden, schließt er die Grundzüge der Lehre von den Hauptlastern an, deren er übrigens nur vier (gula, luxuria, ira, superbia) des näheren bespricht (A. 205—219).[2])

Unsere Übersicht über die Vertreter einer beiderlei Lehrformen, die scholastische wie die mystische, verbindenden Behandlungsweise der Tugendlehre gegen das Ende des Mittelalters könnte noch namhafte Erweiterungen erfahren, wenn wir aus den Gruppen auch der evangelisch-vorreformatorischen Theologen und der religiös gerichteten Humanisten diese oder jene herausgreifen und hinsichtlich ihrer Stellung zu den uns beschäftigenden Fragen ins Verhör nehmen wollten. Denn — um nur einige Beispiele hier zu berühren — auch Englands großer Vorreformator **Wiclif** hat zu der beträchtlichen Zahl polemischer Werke gegen Rom und den römischen Klerus, die sein schriftstellerischer Nachlaß bietet, verschieden wichtige Versuche auf dem Gebiete der Ethik hinzugefügt. Über Tugenden und Laster handelt ausführlich Buch III seines Trialogus (c. 1—23), wo die Lehre von den christlichen Tugenden zwar nach dem landläufigen siebenteiligen Schema der vier kardinalen und der drei theologischen Tugenden gegeben, aber gegen die Gefahr trockener Äußerlichkeit und öden Traditionalismus dadurch gesichert wird, daß, unter Zurückgehen teils

[1]) Summa f. orthod. III, 5 ff. Vgl. zu dieser Symboleinteilung in vierzehn Glieder, die sich auch bei Thom. Aquin (Summ. Th. II, 2, qu. 1, 8) und bei Raimund Lullus findet, Clem. Blume, Das apostol. Glaubensbekenntnis (Freiburg 1893), S. 202 f.

[2]) S. tom. XVIII der neuen Gesamtausgabe: Dionysii Carth. Opp. (Monstrolii 1899), p. 19 ff.

auf Bernhard teils auf Augustin, die Demut als die Wurzel und die Liebe als die Seele alles Tugendlebens hervorgehoben wird. In seinem Liber mandatorum s. Decalogus nähert er sich noch mehr der mystisch-asketischen Methode der Stufen-Ethik.[1]) Eine an Ailli und Gerson erinnernde Verbindung von nominalistischer Scholastik mit quietistischer Mystik begegnet auch bei dem niederländischen „Vorreformator" **Johann v. Goch** († 1475), dessen Schriften (De libertate christiana; De 4 erroribus circa legem, u. s. f.) neben einseitig traditionalistischer und philosophiefeindlicher Lehrweise auf kirchlich-dogmatischem Gebiete ein vom Geist glühender Andacht durchdrungenes augustinisches Streben nach inniger Vereinigung mit Gott durch Christum in der Liebe betätigen.[2]) — Von den Humanisten gehören hieher außer Petrarca, über dessen Tugendlehre in dem Abschnitte über die poetische Bearbeitung aretologischer Lehrstoffe die Rede sein wird, Georgius Gemistus **Plethon** (ca. 1450), der begeisterte Verehrer Platos, der unter andern auch dem Kardinaltugenden-Dogma seines philosophischen Meisters eine besondere Darstellung (De quatuor virtutibus) gewidmet hat; sowie dessen beide Schüler Joh. **Pico de Mirandola** († 1495), dessen Rede „Von des Menschen Würde" (De hominis dignitate) samt seinen Regulae ad christianae vitae institutionem manches hieher Gehörige enthält, und **Marsilius Ficinus** († 1499). In des letzteren Apologie des Christentums (De religione christiana et fidei pietate, 1474) kehrt jenes schon von Nicetas Choniates und von Thomas Aquinas verwertete neuplatonische Schema vom Emporsteigen zu den Stufen der virtutes purgatoriae und der v. purgati animi in intensiv verchristlichter Fassung wieder. Jesus Christus, lehrt er (Kap. 21—23), muß uns alleiniges Vorbild für jede dieser beiden Tugendstufen sein; ja seiner haben wir

---

[1]) Vgl. Lechler, Joh. v. Wiclif &c. I, 528—531. Die im Trial. l. c. (ed. Oxon. 1869, p. 158—208) gegebne Darstellung der Tugendlehre zählt die vier Kardinaltugenden in der Reihenfolge just., fort., prud., temp. auf, stellt aber dann (c. 9 sq.) den sieben Hauptlastern (sup., invid., ira, accid., avar., gula, lux.) noch ebenso viele besondere Tugenden kontrastierend gegenüber: humilitas, caritas, animi lenitas, theosebia (Gegens. z. Akedie), liberalitas, abstinentia, castimonia.

[2]) Vgl. O. Clemen, Joh. Pupper von Goch, Leipzig 1896; auch den Art. in PRE.³ VI, 740 f.

Die nämliche Verbindung von mystischer Stufentheologie mit nominalistischer Ethik, der man hier begegnet, vertrat auch Gersons Lehrer und Pariser Kollege **Pierre d'Ailli** († 1420). Gleichsam um Ruhe und Erquickung zu genießen von seiner ermüdenden theologisch-scholastischen Verstandesarbeit, hat derselbe (wohl angeregt durch Gerson, jedenfalls erst in seinen älteren Jahren) einige Traktate mystisch-asketischen Inhalts verfaßt. Sein Speculum considerationis und Compendium contemplationis reproduzieren auf ähnliche Weise wie Gerson in den oben genannten Schriften, nur trockner und nüchterner, den Ideengang älterer mystischer Tugendlehrer, namentlich Bernhards und Hugos. Insbesondere ist es der Parallelismus von kontemplativem und aktivem Tugendstreben, der ihn interessiert und den er unter den Typen der Rahel und Lea in der Weise zu versinnbildlichen sucht, daß er, anknüpfend an die aus diesen beiden Frauen entsprungene Familie Jakobs, eine genealogia spiritualis, bestehend in den Stufen des Andachtslebens, konstruiert. Ganz nur als Nachahmer Bernhards erscheint er in seiner Schrift „Von den vier Stufen des geistlichen Lebens" (De quatuor gradibus vitae spiritualis).[1])

Während in Aillis theologischen Arbeiten das scholastische Lehrelement bei weitem überwiegt, erscheint bei seinem jüngeren Zeitgenossen **Dionysius Cartusianus** († 1471) der mystischen Spekulation ein ebenso weiter Spielraum zugewiesen wie der Scholastik, so daß beide Faktoren, ähnlich wie bei Gerson, sich das Gleichgewicht halten. Der überhaupt zu den fruchtbarsten theologischen Schriftstellern seines Jahrhunderts gehörige fromme Karthäuser von Roermonde hat außer mehreren umfänglichen Werken dogmatischen Inhalts (einem großen Sentenzenkommentar, einer Summa fidei orthodoxae, einem Dialogion de fide catholica, ꝛc.) gegen dreißig mystisch-asketische Traktate hinterlassen, worin er die Grundlagen und Fortschritte des Trachtens nach göttlicher Erleuchtung und nach liebender Vereinigung mit Gott im Geiste der älteren romanischen Mystik, namentlich derjenigen Bernhards, beschreibt. Gegenüber dem enthusiastischen Zuge in den Werken seiner mystischen Vorgänger verhält er sich nicht in gleichem Grade ängstlich ablehnend wie Gerson. Er hat einen

---

[1]) Vgl. seine Tractatus et sermones (Ausgabe von 1490), sowie Tschackert, Peter v. Ailli, Gotha 1877, S. 325—328; auch Schwab, Gerson, S. 357 f.

Kommentar zu Pseudodionysius Areopagita verfaßt; auch in seinen dogmatischen Lehrschriften läßt er hie und da eine stärkere Hinneigung zu neuplatonisch-mystischen Ideen hervortreten als der sonst im allgemeinen von ihm hochgehaltenen Aquinate. Auch des Klimakus Paradiesesleiter befindet sich unter den von ihm kommentierten Quellschriften der älteren Mystik. Nicht mehr auf uns gekommen ist sein Traktat „Vom dreifachen Weg" der Wahrheitserkenntnis (de triplici via), aber mit der Via purgativa beschäftigen sich zwei der noch erhaltenen asketischen Schriften. Andere, schon in ihren Titeln charakteristische Erzeugnisse seiner besonders auf mystisch-aretologischem Gebiete unermüdet tätigen Feder sind: De donis Spiritus Sancti ll. IV; De arcta via salutis et contemptu mundi und: Speculum amatorum mundi (zwei einander ergänzende und zusammen eigentlich Ein Ganzes bildende Traktate über die Weltverachtung, welche nach und nach nicht weniger als sechzehn Auflagen erfahren haben); Speculum de conversione peccatorum (ein Beichtspiegel von ähnlicher Beliebtheit wie die beiden vorher genannten Werkchen, seit 1473, wo er als wahrscheinlich älteste Incunabel Belgiens zuerst erschien, ebenfalls sechzehnmal aufgelegt); De mortificatione vivifica; De remediis tentationum; De custodia cordis et profectu spirituali; De oratione; De meditatione; De contemplatione ll. III; Inflammatorium divini amoris; Dialogus de perfectione caritatis.[1]) Wie er bei Behandlung dieser und ähnlicher Lieblingsthemata der mystischen Literatur sich nicht lediglich reproduzierend verhält, sondern gelegentlich neue Wege einzuschlagen sucht,[2]) so wahrt er auch da, wo er im Zusammenhange seiner systematischen Lehrschriften das Thema de virtutibus et vitiis in der Weise der kirchlichen Schultheologie zu behandeln hat, seine Selbständigkeit gegenüber den älteren Autoritäten. So in Buch III seiner „Summa der rechtgläubigen Theologie", bei Behandlung der sieben Haupttugenden. Er handelt hier zuerst in 93 Artikeln über die drei theologischen Tugenden (deren erste, die fides, er ihrem Inhalte nach eigentümlicherweise so beschreibt, daß er das

[1]) S. das noch reichhaltigere Verzeichnis bei A. Mougel, Dionys der Karthäuser. Aus dem Französischen. (Mülheim a. d. Ruhr 1898,) S. 96 f.

[2]) Vgl. in dieser Hinsicht auch seinen sinnig schönen Traktat De venustate mundi, und dazu Zöckler, Theol. Stud. u. Krit. 1881, S. 648 ff.

Menschen: dieser werde „entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo, überbildet in die Gottheit“. Zuweilen werden, durch umständlichere psychologische Schilderung der einzelnen Stufen, aufsteigende Leitern mit mehr Staffeln als jene drei beschrieben. So in jener Predigt über den Text Joh. 16, 28, welche von neun „hohen Dingen“, über welche der nach höherer Vollkommenheit Trachtende hinauskommen müsse, redet und dann wenigstens bei den vier untersten dieser hohen Dinge (Überwindung aller sinnlichen Dinge, aller leiblichen Kräfte, alles Begehrens und aller „Bilder“) in näherer Betrachtung verweilt.[1])

Derjenige deutsche Mystiker aus Eckarts Schule, der in Ziehung der vollen Konsequenzen aus den areopagitischen Grundgedanken Eckartscher Mystik vorzugsweise kühn vorging, und so dem überschwenglichen Enthusiasmus seiner orientalischen Zeitgenossen, der hesychastischen Athosasketen, näher kam als irgend ein anderer Vertreter des abendländischen Mystizismus, war **Johann Ruysbroek**, Augustinerprior in Grönendal bei Brüssel († 1381). In der berühmtesten seiner in vlämischer Sprache abgefaßten und erst durch seine Schüler Gerhard Groot und Willem Jordaens ins Lateinische übersetzten Schriften, dem „Schmuck der geistlichen Hochzeit“ (De ornatu spiritualium nuptiarum, verfaßt gegen 1350) entwickelt er eine Theorie des mystischen Seelenauffsteigs zu Gott, die einerseits an Plotins vier asketische Tugendstufen erinnert, andrerseits mit dem Benjamin maior oder der „mystischen Arche“ des Viktoriners Richard Verwandtschaft zeigt. Auch mit Susos Stufen der Läuterung, der Erleuchtung und der Vollkommenheit berührt sich der von ihm geschilderte Prozeß des Emporsteigens; nur erscheint bei ihm jedes der nacheinander beschriebenen inneren Erlebnisse in lebhafterer Beleuchtung als bei jenem, und namentlich die Entzückungszustände der obersten Stufe werden in größerer Überschwenglichkeit von ihm geschildert. Die drei Stufen des Emporstrebens der gottsuchenden Seele werden, auf Grund des als Text für den Traktat dienenden Herrnworts aus dem Zehnjungfrauengleichnis Matth. 25, 6 (Ecce sponsus venit! Exite obviam ei!), als ein dreifaches Kommen Christi dargestellt — so daß der ganze

[1]) H. Suso, Pred. über Joh. 16, 28; vgl. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland im Mittelalter ꝛc., München 1886, S. 434; Luthardt I, 309 f.

Prozeß weniger als eine Reihe selbsttätiger menschlicher Akte denn als ein successives Emporgehobenwerden der Seele zu Gott, ein von Stufe zu Stufe gewaltiger das Menschenherz erfassendes Widerfahrnis erscheint. Im ersten Kommen des Bräutigams vollzieht sich die Reinigung der Seele von ihrer unordentlichen Liebe zu den Kreaturen, indem ihr an den äußeren Dingen hangendes Begehren nach innen gekehrt zu werden anfängt. Im zweiten Kommen des Herrn erfolgt Entblößung des Geistes von allen Bildern und asketische Entsagung von allem Geschöpflichen; man beginnt Christo in der Liebe nachzufolgen, insbesondere in die Gemeinschaft seines erlösenden Leidens einzugehen und ebendamit seiner göttlichen Liebe zu genießen, ja trunken zu werden von seiner Lust; wie denn der göttliche Geist und der Menschengeist auf dieser Stufe sich wechselseitig anziehen, umfassen und durchdringen, gleich zwei einander ergreifenden und miteinander verschmelzen wollenden Flammen. Aber höher noch wird die Seele emporgehoben durch das dritte Kommen, die eigentliche Brautfahrt Christi zum Menschengeist. Da „wird die entzweite Seele ihrem irdischen Bewußtsein entrückt und schaut mit verklärtem Blick und unverwandtem inneren Gesicht ins leibhafte Leben Gottes mit seiner Fülle der Gaben und Gnaden, in welchem Ozean die Seele versinkt, sich selbst absterbend, um stets neu wieder aus Gott hervorzugehen“.[1]) Jenes erste Kommen erhebt nicht über die Stufe des gewöhnlichen tätigen Tugendlebens, der vita activa mit ihrem Streben nach Heiligung und Nachfolge Christi hinaus. Das zweite Kommen versetzt auf die Stufe der vita affectiva, des eifrigen Begehrens nach Gott mittels Glaube, Hoffnung, Liebe, insbesondere der letzten dieser theologischen Tugenden. Erst das dritte Kommen verhilft zur Stufe des „gottschauenden“ Lebens, der vita contemplativa s. vitalis. Erst hier übersteigt der Menschengeist den Glauben, das Hoffen, ja alle Gnadenwirkung, um sich in den Abgrund des göttlichen Wesens zu versenken. Des Menschen Geist stirbt hier, wird in seiner Eigenheit vernichtet, geht aus dem Zustande völliger Gelassenheit und Selbsthingebung (status otiosus) schließlich in die Überwesenheit (superessentia) über, so daß er die

---

[1]) Luthardt, I, 311. Vgl. C. Schmidt, Ruysbroek, PRE.[2] XIII, 144 f.

heilige Dreieinigkeit „sonder Mittel" schaut und ihm die Unterschiede zwischen Gott und der Kreatur für sein Bewußtsein gänzlich entschwinden macht.[1])

Es waren insbesondere diese letzten, das völlige Aufgehen der entzückten Seele in Gott betreffenden Ausführungen (enthalten in Buch III des Traktats), wogegen Gerson seine bereits erwähnte Kritik richtete. Er verkannte, indem er hiebei Ruysbroek pantheistischer Vermischung des kreatürlichen Wesens mit dem göttlichen beschuldigte, allerdings, daß jener sich mancher hyperbolischen Ausdrücke bedient und im Grunde die Eigenexistenz des zur Entzückungsstufe erhobenen Menschengeistes nicht auflösen gewollt hatte. Ruysbroeks Schüler Joh. v. Schönhoven († 1431) hob dies ihm gegenüber in einer Schutzschrift für den Grünthaler Meister hervor (1406); worauf Gerson seine Anklage teilweise zurücknahm, immerhin aber dabei beharrte, daß der üppige Bilderreichtum und die dunkle Sprache des Mystikers nicht unbedenklich seien und auch künftighin zu Mißverständnissen leicht Anlaß geben könnten.[2]) Hierin ist dem Pariser Kritiker jedenfalls recht zu geben, und zwar um so mehr, da auch die übrigen mystischen Schriften Ruysbroeks an dem Fehler dunkler Schwulst und Überladenseins mit allegorischen Überschwenglichkeiten mehr oder weniger leiden. So sein Speculum aeternae salutis (geschrieben für eine Novize des Clarissenordens), sein Traktat De calculo („Vom blitzenden Stein", allegorische Deutung des in Apok. 2, 17 genannten calculus candidus), sein Samuel, sive de alta contemplatione apologia, sein allegorischer Kommentar über die mosaische Stiftshütte (In tabernaculum Mosis). Die im Geistlichen Hochzeit-Traktat zu vorzugsweise kräftigem Ausdruck gelangten stufenmystischen Grundgedanken, mit ihrem Verweilen bei den kontemplativen excessus amoris, kehren überall bei ihm wieder. Hie und da treten sie in zahlensymbolischer Einkleidung

---

[1]) S. besonders l. III des Traktats De ornatu sp. nuptiarum (p. 70—78 der lateinischen Ausgabe, welche Paris 1512 erschien und wahrscheinlich eben den Karthäuser Bartholomäus zum Verfasser hatte, der die Ruysbroeksche Mystik zuerst bei Gerson als häretisch denunzierte; vgl. C. Schmidt, Ruysbroek, a. a. O. 146).

[2]) S. die auf die Sache bezüglichen Kontroversschriften in den Opp. Gerson. ed. Dupin, t. I, p. 59 ff. Vgl. Engelhardt, Rich. v. St. Viktor u. Ruysbroek, S. 265 ff. Schmidt, l. c. Hurter, Nomencl. IV, 593 f.

auf, welche an ältere mystische Vorbilder (Bernhard, Bonaventura ꝛc.) sich anlehnt; so besonders in De septem gradibus amoris (niederl.: Sieben trappen der geestelijke minne) und in: De duodecim virtutibus (einem aus mehreren zeitgenössischen Mystikern zusammengeschriebenen Cento, der von Ruysbroekscher Eigenart nur weniges aufweist).

Die Gersonsche Kritik mag dazu beigetragen haben, daß von den in Ruysbroeks Fußstapfen gehenden niederländischen Mystikern der Folgezeit die Mehrzahl sich einer vorsichtigeren Haltung befleißigte und einer nüchterneren, von enthusiastischen Überschwenglichkeiten sich frei erhaltenden Lehrweise zustrebte. Der Grundgedanke des Sichbereitens zur geistlichen Hochzeit mit dem Bräutigam Christus wird festgehalten, aber vereinfachend fortgebildet und des allzu üppigen Apparats, womit jener ihn umgeben hatte, entkleidet; dies insbesondere betreffs der obersten der drei mystischen Andachtsstufen, welche, im allgemeinen übereinstimmend mit R., gelehrt werden. Hierher gehört vor allen R.s Schüler und Gerhard Grootes Freund **Florentius Radewijns** († 1400). Die von ihm statuierte Stufen-Trias der vita activa, vita devota, vita contemplativa deckt sich wesentlich mit R.s aktivem, affektivem und vitalem Leben (s. o.). Sein Büchlein De exstirpatione vitiorum et acquisitione virtutum bildet den Grundriß einer mystisch-asketischen Morallehre, dessen er sich wohl bei Erteilung von Unterricht im Fraterhause zu Deventer bedient hat. Sein Schüler **Gerard Zerbolt** aus Zütphen († 1398) schrieb zwei mystische Traktate: De spiritualibus ascensionibus et descensionibus und: De reformatione virium animae, worin er das Wesentliche vom Inhalt des Florentiusschen Leitfadens in erweiterter Fassung ausarbeitete.[1]) Auch **Hendrik Mande** aus Dordrecht († 1454) gehört zu diesen von Ruysbroek her angeregten frommen Stufenmystikern. Sein Buch De tribus statibus hominis conversi bedient sich zur Bezeichnung der drei Tugendstufen der nämlichen Namen wie Florentius; als zur untersten oder aktiven Stufe gehörig handelt es die sieben Tugenden der kirchlich-scholastischen Lehrüberlieferung ab. Eine Nachahmung von Bonaventuras „Seelenreise gen

---

[1]) Moll-Zuppke, Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande (Leipzig 1895), II, 361 ff.

Himmel" (S. 220) bot er in seinem Buche von den sieben Wegen zum Innersten Jesu Christi (De intimis Jesu Christi et septem viis, quibus itur ad ea).[1])

Auch der gefeiertste aller mystischen Tugendlehrer des ausgehenden Mittelalters **Thomas von Kempen** († 1471) steht dieser auf katholisch-kirchlichem Standpunkt beharrenden Schule der konservativ gerichteten Geistesverwandten Ruysbroeks, die zugleich an Gerson sich hielten, unmittelbar nahe. Eigentlicher Stufen-Mystiker ist er nicht, aber das Ruysbroek-Radewinsche Schema mit seinem von außen nach innen und oben zu fortschreitenden Gange läßt sich doch unschwer bei ihm wiedererkennen. Von den vier Büchern seiner „Nachfolge Christi" mahnt das erste zu dieser Nachfolge und zur Abkehr von der Welt im allgemeinen, das zweite zur Einkehr nach innen, das dritte zur lebensvollen Erfahrung des Trosts, den der ins Herz aufgenommene Christus gewährt. Das vierte endlich zur Vereinigung mit ihm auch durch den Genuß des Altarsakraments.[2]) Das Ziel, zu welchem diese Wegweisung den Christusjünger hinleitet, liegt also nicht etwa hoch oben in ekstatischen Gesichten oder im Schauen und Erleben unaussprechlicher Dinge — von derartigem wird beim Übergang vom dritten zum vierten Teile (III, 58: De altioribus rebus et occultis indiciis Dei non scrutandis) sogar abgemahnt. Vielmehr ist es ein fester Anschluß an die kirchlichen Gnadenmittel, ein Ergreifen und Genießen des Heilands in der kirchlich-kultisch vermittelten Form, worin der den Anweisungen dieses frommen Niederländers folgende Christ

---

[1]) Näheres über die Details dieses gedankenreichen Traktats (mit seiner Darlegung der „vier Punkte" des devoten Lebens, der „sieben Tugenden", wodurch dasselbe anzueignen sei, und der „sechs Gefahren", denen es dabei zu begegnen gelte) siehe bei L. Schulze, Art. „Mande" in PRE.[3] XII, 186 f.

[2]) Vgl. die lat. Überschriften der vier Bücher in C. Hirsches Textausgabe der Imitatio Christi (Berlin 1891), namentlich die von Buch II: Admonitiones ad interna trahentes, und von Buch III: De interna consolatione; auch Hirsches Einleitung, p. XXIII, sowie die treffenden Bemerkungen bei H. Beck, Die Erbauungsliteratur der evang. Kirche Deutschlands, I, S. 35: „In den beiden ersten Büchern versetzt das Werk auf die Stufe der Meditation, in den beiden letzten erhebt es die Seele zur Kontemplation, — dort noch Obwalten eines rhetorisierenden Tons ohne Gebete; hier Übergang der Betrachtung ins Gebet, und zwar ins Gebet der Kontemplation, das Zwiegespräch der Seele mit Gott."

sein volles Genügen und den Abschluß seines Heiligungsstrebens finden soll. Auch in seinen übrigen asketischen Schriften weist Thomas auf diesen Weg der demütigen Nachfolge des Herrn und des selbstverleugnenden Tragens seines Kreuzes; so in seinen Sermonen an die Kloster-Novizen, seinen Meditationen ꝛc.[1])

Bis zum Schlusse der mittelalterlichen Entwicklung erklingt eben dieser Ton bei noch anderen Vertretern der deutschen Mystik in mehrfacher Abwandlung. Noch **Staupitz**, der bereits an der Schwelle der Reformation stehende geistliche Vater Luthers, gibt Ähnliches zu vernehmen, besonders in seiner „Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ und in dem Büchlein „Von der Liebe Gottes“. Ein Sehnen nach mystischer Vereinigung mit Gott in Christo gelangt darin allerdings zum Ausdruck, aber nicht in dem Sinne eines Untergehens des menschlichen Ich in dem Abgrund der Gottheit, sondern in dem ethisch geläuterten und kirchlich gezügelten Sinne einer durch den Heiligen Geist zu bewirkenden völligen Liebeshingabe an den gekreuzigten und auferstandenen Heiland. Bis zu völliger evangelischer Lauterkeit und paulinischer Bestimmtheit erscheint die Erkenntnis vom Heil in Christo allerdings auch hier nicht durchgedrungen; ein quietistisch gefühliger Zug und ein Wertlegen auf äußere Tugendübung und Werktätigkeit haftet der Staupitzschen Frömmigkeit immer noch an.[2]) Aber das Beiseitlassen so mancher Überschwenglichkeiten und müßigen Spielereien, die in der vorhergegangenen mittelalterlich-mystischen Tradition sich stark hervordrängten, wirkt wohltuend. In der Umkehr zu einer schlichteren Auffassung der Grundgedanken des Evangeliums und zum Festhalten des eigentlichen Kerns der religiös-sittlichen Forderungen des Gottesworts kündigt der nahe Anbruch einer helleren und besseren Zeit sich an.

---

[1]) Vergleiche über diese übrigen Werke des Thomas a Kempis und die darin besonders reichlich hervortretende Mahnung zur Nachfolge Jesu auf dem Kreuzespfade meine Schrift „Das Kreuz Christi“ (Gütersloh 1875), S. 278 f. — Noch jüngst wurde, als wichtiger neuer Beitrag zu dieser Schriftengruppe, durch M. Jos. Pohl das verschollen gewesene Büchlein Orationes et Meditationes de vita Christi herausgegeben (Freiburg 1902).

[2]) Luthardt I, 313 f. Dieckhoff, Die Theologie des J. v. Staupitz: Zeitschr. für kirchl. Wissensch. ꝛc. 1887, S. 169 ff. 232 ff.

10. Tugenden und Laster im Kultusleben und in der Kunst des Mittelalters.

Von beiderlei Behandlungsweisen der mittelalterlichen Tugendlehre, der scholastischen wie der mystischen, ist mehrfache Einwirkung ergangen auf das darstellende Handeln der Kirche in ihren gottesdienstlichen Akten wie in ihrem künstlerischen Bilden und Schaffen. Sowohl die zahlensymbolischen Gebilde der Scholastik, die zur Zeit ihrer reifsten und reichsten Entfaltung sich im Zauberbanne heiliger Siebenzahlen gleichsam gefangen zeigt, wie die kühnen, hie und da bis zu schwindelnder Höhe emporstrebenden Konstruktionen der mystischen Stufen-Ethik, erscheinen an dieser Einwirkung beteiligt. Auf kultischem Gebiete ist es vor allem die Predigt, auf künstlerischem sind es in ziemlich gleichem Maße die religiöse Malerei und die geistliche Dichtkunst, welche die betreffenden Wirkungen hervortreten lassen. Wir heben aus den beiden ersteren Gebieten wenigstens einzelne bedeutsame Haupterscheinungen in kürzerer Betrachtung heraus, werden aber dann bei den betreffenden poetischen Erzeugnissen eingehender verweilen, weil gerade sie das Charakteristische beider Grundrichtungen der Aretologie, der scholastischen wie der mystischen, in vorzugsweise scharfer Ausprägung zutage treten lassen.

a) Tugenden und Laster in der mittelalterlichen Predigt. Daß volkstümliche Prediger sowohl in den konstruktiven Teilen wie in den Paränesen ihrer Reden des zahlensymbolischen Materials, das die scholastische Tugendlehre darbot, mit Vorliebe sich bemächtigen würden, um lebensvolle Eindrücke bei ihren Zuhörern hervorzubringen und auch deren Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen, lag in der Natur der Sache. In der Tat gehören allegorische Betrachtungen über biblische oder über kirchlich-traditionelle Zahlengebilde zum stehenden Grundstock und immer wiederkehrenden Material der mittelalterlich-homiletischen Literatur. Und zwar sind es hauptsächlich die Zahlen Zwei, Drei, Vier, nächst ihnen dann die Sieben, sowie (etwas seltener) die Zwölf, die man in den Erzeugnissen dieser Literatur bald mehr praktisch bald auch wohl theoretisch (spekulativ) verwertet findet.[1])

[1]) Vgl. für das nun Folgende einerseits oben § 6, S. 99 ff., andrerseits den Abschnitt über Zahlensymbolik in Jos. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung 2c. (Freiburg 1902), S. 61—78.

Mit der Zweizahl wird hauptsächlich da operiert, wo es sich um die zwei Tafeln oder Grundgebote des Gesetzes handelt: die Gottes- und die Nächstenliebe (in mittelhochdeutschen Predigten: diu zwievalte minne, oder: die zwai gebot der minne). Ferner bei Behandlung des Gegensatzes zwischen tätigem und beschaulichem Leben (s. S. 188 ff.) — mit welcher Dyas nicht nur die biblischen Schwesternpaare Lea und Rahel, Martha und Maria, sondern gern auch die Zweizahl der Testamente, oder die der Hauptreligionen vor Christo: Judentum und Heidentum kombiniert werden.[1]) Auch göttliche und menschliche Natur in Christo, sowie Kirche und Synagoge, oder Priesterstand und Laienstand sind Begriffspaare, auf welche durch zahlsymbolische Verwertung der Zwei gern hingewiesen wird — auf der Kanzel freilich seltener als in Darstellungen der bildenden Kunst (s. u.).

Zur homiletischen Verwertung der Dreizahl gab — abgesehen von den Personen der Trinität — vor allem die paulinische Tugendentrias häufigen Anlaß. Ferner: die dreierlei Dinge der Welt oder Arten von Weltlust in 1. Joh. 2, 16; die drei Bestandteile des Bußsakraments nach scholastischer Fassung (Reue, Beichte, Genugtuung), die drei Seelenkräfte nach Augustinscher Psychologie (Gedächtnis, Verstand, Wille), die drei Stände in der Christenheit (Eheleute, Kleriker, Mönche) u. s. f. Anlaß zu Vermahnungen oder zu ethischen Auseinandersetzungen bieten aber auch schon solche Triaden wie die dreierlei Geschenke der Weisen aus dem Morgenlande (Gold, Weihrauch, Myrrhen), oder wie die dreimal 50 Psalmen im Psalter, oder wie die drei Sprachen der Inschrift über dem Gekreuzigten (Griechisch, Lateinisch, Hebräisch), oder wie die drei Schriftsinne (historisch, tropologisch, moralisch) u. s. f.

Von den nächstfolgenden Zahlen konnte die Vier für moralisierende Partien der Predigt zwar weniger wegen des Kardinal-

---

Ferner Albert Haß, Das Stereotype in den altdeutschen Predigten 2c., Greifswald 1903, S. 64 f. (wo aber die Angabe, daß hauptsächlich nur die Zwei und die Sieben zahlensymbolisch auf der Kanzel verwertet worden seien, der Berichtigung gemäß obigem bedarf), sowie A. Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland bis Ende des 14. Jahrhdts., München 1886.

[1]) Vgl. die bei Sauer, S. 69, zitierte Stelle aus einer Passionspredigt von Innozenz III.: „Sane duae sunt vitae, duo sunt populi et duo testamenta, contemplativa scil. et activa, judaicus et gentilis, Vetus et Novum."

tugenden-Quaternars (für den es an direkten Schriftzeugnissen mangelte), aber immerhin doch wegen des viererlei Ackerlands im Säemannsgleichnisse (Matth. 13, 1 ff.) verwendet werden; desgleichen wegen der vier Winde (Ezech. 37, 9; Dan. 7, 2; Matth. 24, 31), der vier Weltreiche (Dan. 2 und 7), der vier Wagen bei Sach. 2 und 6, der vier Tiere Offb. 4, 6 ff.; der vier Evangelisten u. s. f. Interessant ist die mehrfach vorkommende Verwertung der Vierzahl in Ps. 85, 11: „Güte und Treue, Gerechtigkeit und Friede", besonders in Darstellungen der mystischen Einhornjagd, wobei die als Jagdhunde abgebildeten vier Tugenden misericordia, iustitia, pax, veritas von dem himmlischen Jäger (Gott) dem in den Schoß der heiligen Jungfrau geflüchteten Einhorn (Christus) zugetrieben werden.[1]) — Auch für die Fünfzahl lagen der biblischen Motive wenigstens einige vor: die fünf Bücher Mosis, die fünf Brote beim Speisungswunder, die fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen, die fünf heiligen Wunden des gekreuzigten Erlösers. Desgleichen für die Zehn als gedoppelte Fünf: die Gebote im Gesetz des Alten Bundes, die zehn ägyptischen Plagen samt den ihnen entsprechenden zehn Christenverfolgungen im Römerreiche; die geheilten zehn Aussätzigen; die zehn Tage zwischen der Himmelfahrt des Herrn und der Geistesausgießung. — Auf bedeutsame Neunzahlen Bezug zu nehmen, legte einerseits jene alte apokryphe Tradition nahe (bezeugt schon durch Hieronymus zu Ezech. Kap. 7), wonach die Zahl der Höllenstrafen sich auf Neun beläuft, andrerseits die areopagitische Schilderung der Engelchöre, sowie die heilsgeschichtliche Tatsache des um die neunte Stunde erfolgten Todes Christi. Gleich der liturgischen hat daher auch die mystische Andachts-Literatur des öfteren Hinweise auf neunfach gegliederte Verhältnisse gebracht.[2])

---

[1]) Über ein Bild dieser Art in Colmar handelt F. X. Kraus, Kunst und Altertum in Elsaß-Lothringen, II, 366 (Straßburg 1884). Andere Beispiele dieser Darstellung bespricht Piper: Evang. Kal. 1859, S. 34—38, sowie Otte, Kirchl. Kunstarchäol., 5. Aufl. I, 512.

[2]) Vgl. außer den gleich nachher zu erwähnenden Passionspredigten Peters v. Breslau bes. Rulman Merswins Buch „Von den neun Felsen"; auch des Arnold Geilhoven Aufzählung von „neun fremden Sünden" (in Buch I seines Spiegels der Konszientie oder Gnotosolitos — s. Moll, KG. d. Niederl. II, 397); ferner Sauer, S. 79 f. Wegen einer bedeutsamen Neunzahl bei Tauler s. o., S. 232.

Wo es eine Zwölfzahl heiliger Momente, entsprechend den zwölf Stämmen Israels und den zwölf Aposteln des Herrn, aufzuzählen galt, da boten sich als Anknüpfungspunkte die zwölf Steine dar, welche Josua aus dem Jordan hervorholen ließ. Der Predigermönch **Jordan** aus Quedlinburg († 1380) hat in einer Passionspredigt am Sonntag Judika, anknüpfend an Joh. 8, 59 („da hoben sie Steine auf, daß sie auf ihn würfen"), diese Jordansteine auf zwölf christliche Tugenden gedeutet, welche aus dem tiefen Strome des göttlichen Worts hervorzuholen und „auf den Herrn Jesum zu werfen", d. h. ihm darzubringen seien. Diese zwölf Tugenden, entsprechend den Edelsteinen des hohenpriesterlichen Brustschilds und den zwölf Perlen der Tore der Gottesstadt, seien: Armut (= Saphir), Gehorsam (Topas), Keuschheit (Smaragd), Liebe (Karfunkel), Sanftmut (Amethyst), Barmherzigkeit (Onyx), lautere Rede (Jaspis), kluge Meidung der Sünde (Chrysolith), Lauterkeit des Sinnes (Beryll), Übereinstimmung des Lebens mit der Lehre (Opal oder Ligurius), Verachtung der weltlichen Sorgen (Achat), brüderliche Zurechtweisung (Sardius).[1] Auch die zwölf Demutsgrade St. Benedikts und St. Bernhards (S. 193 und 212) sind homiletisch, besonders in Predigten vor Klosterbrüdern, nicht selten behandelt worden. Über die zwölf Apostel hat **Meffreth** von Meißen in einer auf Sonntag Lätare gehaltenen Predigt seines Hortulus reginae (ca. 1450) in der Weise geredet, daß er sie mit den zwölf Sternbildern des Tierkreises verglich.[2] Ein Lieblingsthema für Passionsprediger bildeten die zwölf Früchte des Kreuzes Christi (für die man wohl auch die „Frucht des Geistes" in Gal. 5, 22, mittels Fortbildung ihrer Neunzahl zu einer Zwölfzahl, verwertete). Der Dominikaner Johannes **Herolt** († 1410) hat dieselben in einer Karfreitagspredigt behandelt.[3] Ein anderer Dominikaner: **Peter von Breslau** (ca. 1445) hat demselben Gegenstande die 22. seiner Fastenpredigten gewidmet. Diese

---

[1]) Cruel, Gesch. d. deutschen Pred. im MA., S. 427 f. — Über Jordans scholastische Predigtweise überhaupt vgl. auch Linsenmayer, S. 456 ff.

[2]) Cruel, S. 490.

[3]) Serm. de tempore, Nr. 48 (Cruel 577). Vgl. über diesen Herolt auch N. Paulus, Joh. Herolt und seine Lehre: Z. f. kath. Theol. 1902, S. 417 ff.

Predigt bildet das Schlußglied einer längeren Reihe von Andachten über das Leiden des Erlösers, wovon jede oder je etliche eine bedeutsame Zahl, anhebend mit eins und schließend mit zwölf, als beim leidenden Heiland vorhanden nachzuweisen suchen. Nachgewiesen wird demgemäß zuerst (in Nr. 6 des Zyklus), daß der Gekreuzigte allein und als einziger litt; dann (in Nr. 7), daß in dem Gekreuzigten zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, litten; ferner (Nr. 8), daß er die drei „christlichen" Tugenden am Kreuze betätigte; daß er (9) auch die vier „Angeltugenden" am Kreuze bewies; daß (10) alle fünf Sinne in ihm gelitten; daß (11) die sechs Werke der Barmherzigkeit dabei von ihm geübt wurden; daß (12. bis 14.) vom leidenden Heiland die sieben Sakramente gestiftet, die sieben Gaben des Heiligen Geistes geoffenbart und die sieben Tugenden als Mittel zur Zerstörung der sieben Todsünden betätigt wurden; daß (15. und 16.) in dem Gekreuzigten die acht Seligkeiten offenbar wurden; daß (17. und 18.) vom Herrn am Kreuze das Amt und die Ordnung von neun Chören der Engel ausgeübt wurden; daß (19. und 20.) Christus am Kreuze die zehn Gebote erfüllet hat; daß (21.) die elf Jünger des Gekreuzigten ebensoviele Tugenden an sich gehabt haben — woran dann die genannte Rede von den zwölf Früchten sich anschließt. [1])

Sollten noch inhaltreichere Register gegeben werden, so bot sich als nächste bedeutsame Zahl nach der Dodekas die Vierzehn als gedoppelte Sieben — eine in der mittelalterlichen Zahlenmystik nicht selten vorkommende Zahl, über welche J. Sauer (bei seiner sonst sehr sorgfältigen Behandlung des hier in Rede stehenden Thema, s. o., S. 238, Nr. 1) nicht hätte hinweggehen sollen. Vgl. in betreff ihrer schon in altkirchlicher Zeit die 14 Diakonen (7 Diakonen und 7 Subdiakonen) der Christengemeinde Roms; ferner die 14 Nothelfer, die „14 Schöffen und 14 Nächte" der alten deutschen Rechtspraxis, die 14 Lastergestalten im Wollustwagen (currus gemmatus luxuriae) der Herrad von Landsperg, die 14 Tugenden und 14 Laster des Regensburger Kunstteppichs, die 14 Werke der Barmherzigkeit (7 körperliche und 7 geistliche), die 14 Artikel, in welche bei manchen Lehrern das apostolische Glaubensbekenntnis geteilt wird (so bei Thomas v. Aquin,

[1]) Cruel, S. 522.

Raimund Lull, Dionysius Cartusianus ꝛc.).[1]) Ferner dann die Fünfzehn, über deren Vorkommen schon in älteren Beschreibungen der mystischen Himmelsleiter oben (bei Dodana v. Septimanien und bei Honorius v. Augustodunum) die Rede war und für deren sonstige Bezeugung — durch die 15 Stufenpsalmen, die 15 Dekaden des Psalters, die 15 Eigenschaften der Liebe nach 1. Kor. 13, 4—12, die 15 Mysterien in der Rosenkranzandacht ꝛc. Sauer (a. a. O. S. 82) das Nötige zusammengestellt hat.

Keines dieser zahlensymbolischen Verhältnisse kommt an Beliebtheit bei den Vertretern der Predigtliteratur, zumal der vorzugsweise scholastisch beeinflußten des ausgehenden Mittelalters, der Siebenzahl gleich. Jenes Schwelgen in heptadischen Formeln, dem wir bei scholastisch-mystischen Erbauungsschriftstellern mehrfach auch schon in frühmittelalterlicher Zeit begegneten, wird seit der definitiven Feststellung des Tugendenseptenars durch den Sentenzenmeister zur wahren Leidenschaft nicht weniger Kanzelredner. Die sieben Tugenden, die sieben Geistesgaben, die sieben Vaterunserbitten, die sieben Barmherzigkeitswerke, die „sieben" (statt acht) Seligkeiten, die sieben Sakramente und die sieben Hauptsünden oder -laster bilden die am häufigsten vorkommende Reihe von Heptaden des homiletischen Überlieferungsschatzes.[2]) Aber mit dieser Reihe — die schon an sich siebenerlei Siebenheiten umschließt, also die stattliche Gesamtsumme von 49 Stücken ergibt — vermag der phraseologische Trieb spätmittelalterlicher Volksredner sich nicht zu begnügen. Man entnimmt teils aus

---

[1]) Wegen der vierzehn Nothelfer s. den Artikel in PRE.[3] XIV. Wegen der 14 Schöffen ꝛc.: Jak. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4], 299 f.; wegen Herads und des Regensburger Teppichs: Zöckler, L. v. d. sieben Hauptſ., S. 95. Wegen der septem opera misericordiae corporalis (vestio, poto, cibo, redimo, viso, colligo, condo) und der ebensovielen opp. mis. spiritualis (nämlich: consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora), s. die Mitteilung in den Annales archéologiques XVI, 221. Wegen der 14- statt 12-Artikelteilung des Apostolikums vgl. auch den oben angeführten Art. in PRE.[3], XIV.

[2]) Aus dem Benediktbeurer altd. Speculum Ecclesiae (herausg. von Kelle) 178 ff. erwähnt A. Haß (a. a. O. 65) eine Predigt, welche die drei ersten und die letzte dieser Siebenheiten miteinander kombiniert vorführt. Vgl. auch das oben aus Peters v. Breslau Passionspredigten Angeführte (S. 241 f.).

biblisch-exegetischer, teils aus kultisch-liturgischer, teils aus apokryph-legendarischer Überlieferung noch ganze Reihen weiterer Septenare, die entweder in voller Breite auf der Kanzel traktiert, oder wenigstens dekorativ, für beiläufige Erwähnungen und Exemplifikationen benutzt werden. Aus der Bibel werden, in Anlehnung schon an altkirchliche Vorgänger, allerlei Siebenheiten mehr oder weniger künstlich herausgegrübelt: sieben Arten, die Sündenvergebung zu erlangen (vgl. Origenes, oben, S. 49 f.), sieben Gemeinden, an welche Paulus Briefe gerichtet (vgl. den Can. Murat. und Hieronymus in Kap. 6 seines Schriftstellerkatalogs), sieben Stücke der geistlichen Waffenrüstung des Christen (nach Eph. 6, 13—17), sieben Worte der heiligen Jungfrau (nämlich Luk. 1, 34; 1, 38; 1, 40; 1, 46; 2, 48; Joh. 2, 3; 2, 5), sieben Schmerzen Mariä (anhebend mit Jesu Beschneidung und schließend mit seiner Grablegung), sieben Freuden ebenderselben (beginnend mit der Verkündigung durch Gabriel und gipfelnd in der Krönung im Himmel), sieben große Zeichen bei Christi Geburt rc.[1]) Aus der liturgischen Praxis der Kirche und des Klosterlebens werden entnommen vor allem die sieben Sakramente (s. o), dann die sieben kanonischen Horen (Matutin, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Kompletorium), die sieben Bußpsalmen (Ps. 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143), auch wohl die sieben Stufen des menschlichen Lebensverlaufs (infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, virilitas, senectus, decrepitus),[2]) sowie die auch für kirchliche Erziehung wichtigen sieben freien Künste. — Aus allerhand apokryphen Geschichtstraditionen stammen die gelegentlich vorkommenden Erwähnungen der sieben Weltwunder des Altertums (Kapitol in Rom, Pharus in Alexandria, Koloß in Rhodos, Bellerophonsbild in Smyrna, Marmortheater in Heraklea, Wunderbad des Apollonius von Tyana, Diana-Tempel in Ephesus), der „sieben Städte",[3]) der „sieben weisen Meister"

[1]) S. wegen der letzten dieser an biblische Überlieferung sich anlehnenden Heptaden das Gedicht Werinhers' zum Lobe der heil. Jungfrau, bei Kugler, Kl. Schriften rc. I, 28.

[2]) Vgl. für diese schon altklassische — durch Solon, Hippokrates, Censorinus, auch Philo und Clem. Alex. bezeugte — Epocheneinteilung des Menschenlebens als durch die kirchlich-liturgische Überlieferung kanonisiert: Joh. Beleth, Explic. div. offic. c. 28 (Migne l., 202, p. 13).

[3]) Nach dem Vorbild der sieben ionischen Städte Homers bildete man heptadische Gruppen auch deutscher Städte, z. B. der „7 Städte der Altmark";

— nämlich nicht etwa der septem sapientes des alten Griechenland, sondern jener legendarischen Sieben (Bantillus, Lentulus, Katho, Malquidrac, Josephus, Kleophas, Joachim), die sich dem Kaiser Diokletian als Lehrmeister für dessen Prinzen angeboten haben sollen.[1])

Umgang nehmend von derartigem gelehrten Kram produzieren manche Prediger und Asketiker aus eigener Phantasie mehr oder weniger kühn gebildete Siebenheiten, um teils dem Erbauungs-, teils dem Unterhaltungsbedürfnis ihrer Hörer entgegenzukommen. Dahin gehört einiges von dem bereits bei Ruysbroek und bei Mande Erwähnten. Dahin ferner die Siebenzahl der „Zustände" (status) oder Zeiten der Kirche in des Kartäusers Jakob v. Jüterbogk Hauptschrift; dahin schon die „sieben Wege" im Liber viarum Dei der Elisabeth von Schönau (nämlich zunächst drei Wege der Hauptstände in der Christenheit: der Ehelichen, Enthaltsamen und Regierenden, sowie weiter 4. der Weg der sich Bekehrenden, 5. der der strengen Asketen, 6. der der frühe verstorbenen Kindlein, 7. der der Jünglinge[2]) u. dgl. m. Zu den kühnsten dieser aus freier Phantasie der Redner entsprungenen siebenteiligen Gebilde gehören die „sieben Beete" der als Gewürzgarten (!) geschilderten Passion Christi in **Joh. Meders** († 1495) Quadragesimale. In einer übers Gleichnis vom verlorenen Sohn handelnden Predigt (Serm. 46) wird da gezeigt, wie auf jedem der sieben Passionsbeete für den andächtigen Betrachter zwar je drei bittere Myrrhen, aber auch drei tröstliche Gewürze wachsen.[3]) Desgleichen mehreres bei **Geiler von Kaisersberg**. Dieser teilt

---

vgl. die sieben Burgen Siebenbürgens, auch die sechs Städte der Lausitz (Bautzen, Görlitz, Lauban 2c.). Siehe überhaupt L. von Ledebur im „Anz. f. K. d. d. Altert." 1832, 293 ff.

[1]) Herm. Fischer, Beiträge zur Literatur der Sieben weisen Meister. I: Die handschriftliche Überlieferung. Greifswald 1902 (bes. S. 52 ff.). — Die Art, wie laut dem hier mitgeteilten überaus reichen Hss.-Verzeichnis der betr. Legendentext vielfach in ganz theologischer Umgebung, zwischen Heiligenleben, Texten einzelner biblischer Bücher, erbaulichen Traktaten und Gedichten auftritt, läßt es zweifellos erscheinen, daß auch Kanzelredner bei ihren Vorstudien ihn benutzt haben.

[2]) Preger, Deutsche Mystik, I, 39 f.

[3]) Cruel, 588 f. — Über die bis in die neuere Zeit hinein beliebt gebliebene Literaturform der Seelen-Paradiese oder Würzgärtlein (Hortulus animae) s. Näheres bei Herm. Beck, Die Erbauungsliteratur der evang. Kirche Deutschlands (Erlangen 1883) S. 25 f.; auch S. 282. 316 u. ö.

eine jede der 15 ersten Predigten seines großen Ameisenbuches (zweiundvierzig Predigten „Über die Ameisen", gehalten 1508) in sieben Teile, wobei dann, behufs Gewinnung der angekündigten Siebenzahl, vielfach per fas et nefas zu Werke gegangen wird. In einer über Zachäus (Luk. 19, 1—10) handelnden Predigt schildert er die Gesamtheit der Tugenden des Christenmenschen so, daß er sie an einem Sykomorenbaum nachzuweisen sucht — nämlich als dessen Wurzel den Glauben, als den Stamm die Hoffnung, als den Wipfel die Liebe. Diesen Wipfel läßt er sieben Äste tragen, welche sieben verschiedene Tugenden bedeuten und mit den Anfangsbuchstaben ihrer Namen die sieben Buchstaben ZACHEUS ausdrücken.[1])

Reichlicher nun als jedes andere Thema ist der Gegensatz zwischen den Siebenheiten der Tugend und des Lasters in der Predigt des Mittelalters ausgebeutet worden. Vor allem auf diesem Gebiete hat **Berthold von Regensburg** viele der Lorbeeren gepflückt, wodurch er unter Deutschlands hervorragendsten Volkspredigern glänzt. An die Zahl bindet er sich allerdings nicht immer; seinem beweglichen Geiste mußte es gestattet bleiben, je nach Bedürfnis statt der üblichen Siebenzahl von Tugenden auch wohl nur eine Vierzahl zu statuieren (die vier Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung und Stetigkeit, als die vier Räder des Wagens, womit man gen Himmel fährt u. s. f.), oder die Hauptlaster in Gestalt einer Fünfzahl vorzuführen (nît und haz, unkiusche, üppigkeit, übel zunge, untriuwe), oder durch Beifügung noch der „vier himmelschreienden Sünden" (unreht gewalt, lôn vor behalten, manslaht, rôte sünde) diese Fünfe zu einer Neunzahl zu erweitern, oder noch weiter zu gehen und durch Vermehrung der gewöhnlichen Kapitalsünden-Heptas um fünf weitere schlimme Dinge eine Zwölfzahl von „Junkern des Teufels" aufzustellen.[2]) Aber mit Vorliebe hält er sich doch bei beiden, Tugenden wie Lastern, an die traditionelle Siebenzahl. Diese beschreibt er dann entweder gemäß älteren Traditionen des

---

[1]) Ebd. 604 f.

[2]) Berthold v. R., Predigten, herausg. von Pfeiffer und Strobl (Wien 1862—80), Nr. 33. Die fünf zur gewöhnlichen Hauptsündengruppe hier hinzugefügten Sünden heißen: ungloube, ban (die Kirchenstraff des Bannes zählt also hier als „des Teufels neunter Junker"!), gotes schelter, gotes trügener und zerrer gotes rock (an Gottes Rock Zerrende). Vgl. Stromberger, Berth. v. R., Gütersloh 1877, S. 167.

näheren (die Laster z. B. als die sieben feindlichen Völker des Josua=Buches: Chananei, Ethêi, Evei, Pheresei etc.), oder führt sie unter Anbringung neuer, oft kühner Vergleiche vor (z. B. die Tugenden einmal als entsprechend den sieben „Planeten“: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn) 2c.[1])

Auch bei anderen Predigern wird das Thema auf mancherlei Weise variiert. **Meffreth** vergleicht einmal die sieben Todsünden mit sieben verschiedenen Arten von Fieber; ein anderes Mal, in einer Predigt über Joh. 9 (Heilung des Blindgeborenen) stellt er sie als siebenerlei geistige Blindheit dar, indem er sie zugleich teils mit Personen der biblischen Geschichte, teils mit gewissen Tieren zusammenstellt. Ein **Pseudo=Albertus** (Verfasser einer Sammlung von Sermones de tempore et de sanctis, c. 1370), leitet in einer Predigt über Luk. 8, 1 ff. die sieben Hauptlaster aus den vier biblischen Arten des Aussatzes her. **Bernhard de Lutzemburg** und **Paul Wann** bringen den Kampf zwischen den sieben Kapitallastern und den sieben Haupttugenden in anschaulicher Schilderung auf die Kanzel. Meister **Ingolt** (1435) empfiehlt in seiner Moralisation „Daz guldin spil“ sieben Arten von Spiel als Gegenmittel wider die Hauptsünden, nämlich schaffzagel gegen die Hoffart; bretspil gegen „Fraßheit“; kartenspil gegen Unkeuschheit; wirffelspil gegen Geizigkeit; schieszen gegen Zorn; tanczen gegen Trägheit; seitenspil gegen Neid und Haß.[2])

b) Zur Darstellung der Tugenden und Laster in der bildenden Kunst leiten hinüber jene Versuche zu ikonographischer Fixierung und Veranschaulichung des Eigenartigen von beiden, den Tugenden wie den Lastern, deren sowohl die Predigt= wie die asketische Literatur des Mittelalters nicht wenige darbieten. Es sind nicht technisch ausgeführte Gemälde oder Skulpturen, wohl aber Entwürfe zu dergleichen — Angaben darüber, unter welchen Pflanzen= oder Tierbildern oder menschlichen Figuren sie beide: die Tugenden wie die Laster darzustellen sein würden — was diese Literaturgattung uns vorführt. Einzelne Versuche in dieser Richtung, entweder auf die bloße Beschreibung sich beschränkend, oder auch wohl graphisch veranschaulichende Skizzen beifügend, begegnen schon ziemlich frühe.

---

1) Näheres in L. v. d. sieben Hauptſ., S. 84 f. Vgl. Cruel, S. 310.
2) Cruel, S. 450. 490. 558. 571. 526. Zöckler, S. 88.

Ein **Pseudo-Hugo** im zwölften Jahrhundert, Verfasser des unter des Viktoriners Schriften überlieferten Traktats „De fructibus carnis et spiritus", veranschaulicht den Kontrast zwischen Laster und Tugend durch die Zeichnung von zwei siebenästigen Bäumen, dem Stolzes- und dem Demutsbaum, deren ersterer mit dem symbolischen Namen Vetus Homo oder Civitas Babylonis, der letztere mit Novus Homo oder Civitas Hierosolymae bezeichnet wird. Jener bringt zur Anschauung, wie der schlimmen Wurzel des Stolzes siebenerlei Laster entsprießen, dieser, wie aus der Grundtugend der Demut alle sieben Haupttugenden erwachsen.[1]) Im „Seelenspiegel" (Speculum animae s. conscientiae) des Pseudo-Bonaventura hat diese genealogisierende Zeichnung, soweit es sich um den Nachweis der Abstammung der Hauptlaster und ihrer (als kleinere Zweiglein dargestellten) Abarten oder „Töchter" handelt, eine freie Nachbildung erfahren.[2]) Für die besondere Beliebtheit, welche diese Darstellung der Grundzüge einer Tugend- und Lasterlehre in Stammbaumform sich erwarb, zeugen noch weitere Nachahmungen aus späterer Zeit, auch derartige homiletische Parallelen dazu wie die oben aus Meder und Geiler beigebrachten (S. 245 f.).

Eifrig gepflegt wurde daneben die statt der vegetabilischen Bilder allerlei Tiertypen als ikonographische Sinnbilder, insbesondere für die Laster, verwendende Veranschaulichungsmethode. Man griff dabei auf den schon von Hieronymus (Comm. in Jes. l. VI, § 14) ausgesprochenen Satz zurück: „Mores hominum in diversis animantibus monstrantur etc." Durch Peter Damianis tropologischen Traktat über die Tugenden und die Laster des Mönchslebens[3]) ließ man sich gelehrtes

---

[1]) De fructibus carnis et spiritus — inter Opp. Hugonis a. S. V., t. II M., p. 997—1006. Darüber, daß diesem Pseudo-Hugoschen Baum der Laster wahrscheinlich Theodulfs Baum der freien Künste (Artes) zum Muster gedient hat, s. unten, c, Nr. 1 (S. 260 f.).

[2]) Specul. animae (inter Opp. Bonav. t. VIII, 623 sq.). Nach der hier gegebenen Beschreibung trägt der Lasterbaum nicht sieben, sondern nur drei Hauptäste (sup., avar., libido, nach 1. Joh. 2, 16); aus diesen entsprießen aber die übrigen Kapitallaster, samt noch anderen, als kleinere Zweige. — Vgl. auch den oben erwähnten Seraphim-Traktat Bonaventuras, sowie dessen Vorbild bei Alanus (welchem letzteren auch die betr. Zeichnung beigegeben ist: t. 210 M., 267).

[3]) Petr. Damiani, De bono religiosi status et variarum animantium tropologiis (t. III. Opp., p. 350 sq.). Näheres über die 41 hier

Material zur Gewinnung geeigneter zoologischer Parallelen darreichen und ergänzte den betreffenden Vorrat an Bildern durch Studium teils der Bestiarii (Physiologi), teils der umfassenderen kosmographischen Werke eines Raban, Honorius, Vinzenz v. Beauvais ꝛc. So sind die merkwürdigen ikonographischen Skizzierungen der Tugend- und Lasterlehre entstanden, deren das Mittelalter mehrere hervorgebracht hat — frei nachbildende Parallelen zu dem, was einst Herrad von Landsperg in ihrem Hortus deliciarum mittels geschickter Zeichnungen veranschaulicht hatte; deskriptive Darstellungen des Tugend- und Lasterkonflikts ohne beigefügte graphische Illustrationen. Eine der interessantesten Arbeiten dieser Art ist des Wiener Karmelitermönchs **Matthias Farinator** (ca. 1330) Traktat „Von den sieben Knappen" (De septem apparitoribus), der als Tit. 75 seinem umfänglichen Moralitätenbuche „Lumen animae" eingefügt ist. Es wird darin auf umständliche Weise beschrieben, wie einerseits die sieben Laster (Superbia, luxuria, avaritia, ira, invidia, accidia, gula), andrerseits die sieben Tugenden (hier: humilitas, castitas, largitas, paciencia, caritas, devocio, abstinencia) zum Kampfe wider einander ausziehen. Sowohl jene Teufelsknappen (apparitores Sauli, i. e. Diaboli) als ihre tugendsamen Gegner erscheinen kriegerisch gerüstet und mit gewissen Tiersinnbildern als Helm-, Schild- und Rockzeichen gekennzeichnet. Jeder der vierzehn Streiter reitet auf einem seinen Charakter versinnbildlichenden Reittier: der Stolz auf einem rasch einhertrabenden Dromedar, die Wollust auf einem Bär, der Jähzorn auf einem Kamel ꝛc., sowie andererseits die Demut auf einem Pantertier, die Keuschheit auf einem Einhorn, die Geduld auf einem Elefanten ꝛc. Beigefügte kurze Noten verdeutlichen, was mit diesen zum Teil allerdings sehr erläuterungsbedürftigen Emblemen jeweilig gemeint ist.[1]) Eine nur wenige Jahrzehnte jüngere deutsche Bearbeitung dieses Farinatorschen Knappen-Traktats ist die in einigen Handschriften österreichischer Klöster (Lambach, Göttweih) überlieferte „Rote wider den Teufel".[2]) — Dem 15. Jahrhundert entstammt

---

beschriebenen Tierparallelen zu menschlichen Charakteren und Lastern siehe in meiner Geschichte der Beziehungen ꝛc. I, 330. 499 f.

[1]) Zöckler, L. v. d. Hauptſ., S. 86—88. Vgl. die am Schlusse (S. 119) beigegebene Tabelle: „Der Kampf der Laster und der Tugenden nach Matth. Farinator."

[2]) Ebd. S. 89.

das „Compendium theologiae" eines **Pseudo-Gerson**, worin das Wesen der Todsünden teils durch verschiedene Arten von Krankheit (nämlich: corporis inflatio [Trommelsucht], lepra, frenesis, lethargia, hydropisis [sic], epilentia [lies: epilepsia], febris) beschrieben, teils durch Tiersinnbilder verdeutlicht ist. Die letzteren treten in weniger starker Überzahl auf als bei Farinator, entsprechen auch meist besser den lasterhaften Zuständen, die sie bezeichnen sollen (Löwe = Stolz; Hund = Neid; Wolf = Zorn; Esel = Trägheit; Bär = Gefräßigkeit; Schwein = Unkeuschheit; Igel = Geiz). Etwas älter ist der von einem sizilischen Mönch des 14. Jahrhunderts verfaßte „Libro dei vizii e delle virtú" (herausgegeben aus einer Pergamenthandschrift des Martinsklosters zu Palermo durch Giacomo de Gregorio, 1893). In ihm werden die zur ikonographischen Veranschaulichung der Laster dienenden Vergleiche teils aus dem Tierleben, teils aus dem Pflanzenleben entnommen; die Hauptlaster selbst werden beschrieben als „sieben Häupter des Tiers" (septi cappi de la bestia), ihre Derivate oder Töchter dagegen, ähnlich wie in Bonaventuras Konfessionale, als „Zweige" (rame).[1]) — Vieles Hiehergehörige bieten, zerstreut unter allerlei sonstigem Material, die spätmittelalterlichen Moralitätenbücher, z. B. des Joh. Institoris Breviloquium animae cuiuslibet reformativum (ca. 1440) und der interessante Kölner „Dyalogus der creaturen, aufs beste moralisiert" (1498) — ein des Kölns der Dunkelmänner nur allzu würdiges Preßprodukt;[2]) — desgleichen die alphabetisch geordneten Summae casuum conscientiae (wie die S. Angelica; die S. Rosella etc.).[3])

Von den künstlerisch ausgeführten Darstellungen des Tugend- und Lasterzyklus, deren schon die romanische, mehr aber noch die gotische Epoche der mittelalterlichen Kunst eine beträchtliche Zahl hervorgebracht, können selbstverständlich die in der Hauptsache bei Tiersymbolen als Gegenständen ihrer Zeichnung stehen bleibenden nur einen niederen Kunstwert beanspruchen. Erst da, wo Personifikation der abstrakten Begriffe „Tugend", „Untugend", „Sünde", Laster ꝛc. stattfindet, wo menschliche Figuren (also hier etwa kämpfende Krieger, oder schöne und häßliche Frauengestalten) Gegenstände

[1]) Ebd., S. 90—92.

[2]) Näheres darüber s. in „Gesch. der Beziehungen ꝛc." I, 333 f.

[3]) Über diese späteren und schlechteren kasuistischen Summen handelt lehrreich Gaß, I, 396—399.

des Darstellens werden, können Kunstleistungen von bedeutenderer Wirkung in Kraft treten. Auf beiden Hauptgebieten der bildenden Kunst, dem der Skulptur wie dem der Malerei, ist manches Tüchtige in dieser Richtung geschaffen worden. Scharf ausgeprägte und streng fixierte Typen gelangen freilich weder auf dem einen noch auf dem anderen Gebiete zur Vorherrschaft. Wie ja auch die theologische Überlieferung es nur langsam zur Ausbildung fester Lehrformen in Bezug auf Tugend- und Lasterlehre brachte, so blieb dem künstlerischen Schaffen manches unsichere Schwanken und Tasten auf demselben Gebiete nicht erspart. Sowohl hinsichtlich der Zahl der darzustellenden Haupttypen — ob vier, oder sieben, oder acht, oder zwölf 2c. — wie bezüglich der Gruppierung der Figuren und der Art ihrer Ausstattung mit Attributen läßt sich durch alle hier in Betracht kommenden Jahrhunderte hindurch vielerlei Differieren der Künstler und öfters willkürliches Abgehen derselben von ihren angeseheneren Mustern nachweisen.[1])

In den unser Gebiet betreffenden Kunstdarstellungen aus der romanischen Zeit (bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts) sieht man die Idee eines kriegerischen Konflikts zwischen den als gewappnete Ritter personifizierten Tugenden und den auf entsprechende Art ausgestatteten Lastern vorherrschen. Es sind mittelalterliche Schlachtenbilder, für welche die Psychomachie des Prudentius als ältestes und einflußreichstes Vorbild gedient hat. Von den zeichnenden Darstellungen dieses Bilds ist die berühmteste die im „Wonnegarten" (Hortus deliciarum) der Äbtissin **Herrad** (geg. 1200). Sie läßt die Ritter der Tugend sämtlich mit Schwertern, die des Lasters sämtlich mit Speeren bewaffnet in den Kampf ziehen, einen jeden in charakteristischer Ausstattung. Superbia reitet auf einem Rosse mit Löwenfell, Violentia auf einem Bären, Rapacitas auf einem Wolf, Sorditas auf einem Schwein. Luxuria erscheint als blumenstreuende Lenkerin eines mit kostbaren Steinen verzierten Wagens; in diesem sitzt eine

---

[1]) Vgl. für das Folgende einerseits Emile Male, L'art religieux du XIII. siècle en France, Paris 1898 (namentlich den interessanten Abschnitt „Le miroir moral", p. 133—176), andrerseits J. Sauer a. a. O., 234 ff. 240 ff. Im ersteren Werke ist mehr nur Frankreichs kirchliche Kunst berücksichtigt, im letzteren auch diejenige Deutschlands und der übrigen Länder.

dichtgedrängte Schar von Dienern oder Gefolgsleuten der Wollust.[1]) Plastische Ausführungen eben dieses conflictus vitiorum et virtutum begegnen besonders oft an Portalen romanischer Kirchen Frankreichs und Flanderns; so an denen von Clermont, Tournai, Parthenay, Civray, Aulnay ꝛc. Die Prudentiussche Siebenzahl der kämpfenden Paare muß dabei, weil schwer mit dem Gesetze architektonischer Symmetrie in Einklang zu bringen, bald zur Sechszahl verkürzt, bald zur Achtzahl erweitert werden. Demgemäß zeigt das Portal von St. Nikolas zu Aulnay (Dep. Charente-inf.) nur sechs kämpfende Paare: Ira und Patientia, Luxuria und Castitas, Superbia und Humilitas, Largitas und Avaritia, Fides und Idolatria, Concordia und Discordia. Dagegen sind auf dem Portal der Westfassade der Kathedrale von Laon, die schon der frühgotischen Zeit angehört, acht Kampfesscenen abgebildet: zwischen Sobrietas und Hebetatio, Luxuria und Castitas, Patientia und Ira, Caritas und Paupertas, Fides und Idolatria, Superbia und Humilitas, Violentia und Mansuetudo, Largitas und Avaritia.[2]) Eine ähnliche Achtzahl von Kontrasten veranschaulichen die Skulpturen am Nordportal der Kathedrale von Chartres. Eben hier ist aber außerdem auch der Gegensatz zwischen aktivem und beschaulichem Leben durch je sechs Frauengestalten versinnbildlicht, wovon die eine Gruppe mit verschiednen weiblichen Arbeiten beschäftigt, die andere betend und in Andacht versunken erscheint.[3]) — Zur Zwölfzahl gesteigert erscheint die Schar der in Basrelief abgebildeten Tugenden an dem prachtvollen Portal der Kirche Notre Dame zu Paris (ca. 1200) und an denjenigen der wenig später nach diesem Muster gebauten Kathedralen von Amiens und von Chartres (nämlich am Südportal dieser letzteren). Zwölf Tugenden mußten es hier sein, weil es die freien Stellen unter den Standbildern der zwölf Apostel auszufüllen galt. Das kriegerische Motiv des Zweikampfs zwischen Tugend und Laster ist hier ganz fallen gelassen; die zierlich gearbeiteten Bilderpaare unter den zwölf

[1]) S. L. v. d. sieben Hauptſ., S. 95 f. und daselbst die Hinweise auf die ältere Literatur (Engelhardt, 1818; Keller, 1891).

[2]) Male, S. 139. 140 — der für Aulnay auf eine Abhandlung von De Lasteirie (Gazette archéol. 1886), für Laon auf Abbé Bouxin (La cathedrale N-D. de Laon, 1890) verweist.

[3]) Male, S. 141 u. 175 f.

Apostelfiguren zeichnen nur den **Kontrast**, nicht den **Konflikt** der betr. Tugend mit dem entsprechenden Laster. Sie stellen der Reihe nach ikonographisch nebeneinander: Glaube und Abgötterei; Hoffnung und Verzweiflung; Liebe und Geiz; ferner: Keuschheit und Wollust, Klugheit und Torheit, Demut und Stolz, Tapferkeit und Feigheit, Geduld und Jähzorn, Sanftmut und Härte, Eintracht und Zwietracht, Gehorsam und Empörung, Ausdauer und Unbeständigkeit.[1]) — Wie hier und auch sonst noch mehrfach (u. a. in einem Glasgemälde an der Nordseite des Straßburger Münsters aus dem 14. Jahrhundert) der Tugendenheptas eine Dodekas substituiert erscheint, so hat einige Male das Bedürfnis nach möglichst reicher Vermannigfaltigung der Kontraste eine Verdoppelung der Heptas herbeigeführt. So auf dem schon oben erwähnten Teppich im Fürstensaal des Regensburger Rathauses (ca. 1400). Vierzehn von Engeln geleitete edle Frauengestalten, die Tugenden bedeutend, reiten hier zum Kampfe aus gegen vierzehn häßliche Weiber, von welchen der Stolz als auf einem Rosse reitend dargestellt ist, der Zorn auf einem Eber, die Unkeuschheit auf einem Bären, die Gefräßigkeit auf einem Fuchs, der Geiz auf einem Wolf, der Haß auf einem Drachen &c. — Immerhin bleibt die Siebenzahl sowohl für Tugend- wie für Lasterdarstellungen das Vorherrschende. Bei ihrer ikonographischen Repräsentation werden gelegentlich Abänderungen vorgenommen, teils mit einzelnen Gliedern des Siebentugendenschemas (so daß etwa eine andere Vierzahl als die platonische mit den drei theologischen Tugenden verbunden wird), teils mit diesem Schema als Ganzem, letzteres namentlich dann, wenn die sieben jesajanischen Geistesgaben an die Stelle der scholastischen Tugenden-Heptas treten und gemäß ihrer Natur eigentümliche Attribute beigelegt bekommen.[2]) So in mehreren der namhaftesten Kunst-

---

[1]) Die ganze Suite dieser zwölf Reliefbilder von Paris, Amiens und Chartres bildet ab und erläutert **Male**, S. 152—175, unter vergleichender Beifügung ähnlicher Darstellungen aus dem Figurenzyklus der großen Rose von Notre-Dame zu Paris.

[2]) Ein Beispiel der ersteren Art bildet das Kruzifixusbild zu Mollwitz (Schlesien), auf dem sieben Tugenden in der Weise beim Akt der Kreuzigung beteiligt erscheinen, daß Humilitas dem Gekreuzigten die Füße festbindet, Misericordia samt Justitia und Patientia die Nägel in seine Arme schlägt, Fides ihm die Dornenkrone aufsetzt, Caritas ihm den Lanzenstich versetzt und Spes sein Blut auffängt. Ähnlich auf einem Altarbild zu Doberan

werke von Florenz — wo Dantes poetische Verklärung der thomistischen Areto- und Hamartologie vorbildlich gewirkt hat. Hier stellen am Campanile des Doms die berühmten Reliefs von **Giotto** und seinem Schüler Andrea Pisano die sieben Tugenden in Verbindung dar mit der gleichen Zahl der Sakramente, Seligkeiten und Barmherzigkeitswerke; gleichwie am Tabernakel **Orcagnas** in Or San Michele — dieser „Krystallisation der Scholastik in Marmor" — eine jede der sieben Haupttugenden begleitet von zweien ihrer „Töchter" (nach der Tugendlehre des Thomas) auftritt, also die Tapferkeit zusammen mit der Geduld und Beharrlichkeit, die Klugheit zusammen mit Gelehrigkeit und Geschicklichkeit u. s. f.[1]) Berühmt ist auch Giottos Tugenden- und Laster-Zyklus in dem das jüngste Gericht darstellenden großen Wandgemälde der Kirche St. Maria dell' Arena zu Padua. Den genial ausgedachten und sinnvoll ausgestatteten Frauengestalten, welche die drei theologischen und die vier platonischen Tugenden bedeuten, stehen ihre jeweiligen Negationen oder Gegensätze als abstoßend häßliche Figuren gegenüber. So zuerst gegenüber dem Glauben die Abgötterei: eine behelmte kniende Frau mit einem Idol auf ihrer Rechten, das sie den Flammen der Hölle zuzieht; dann neben der Hoffnung die Verzweiflung, dargestellt als altes Weib mit geballten Fäusten, das sich erhängt hat und von einem Dämon zum Abgrunde hingezerrt wird; hierauf als Gegensatz zur Liebe der gleichfalls Höllenqualen verfallende Neid. Ferner als Gegenstück zur Klugheit die als dickleibiges Weib mit Kopfputz von Federn und mit einer Keule in der Hand dargestellte

---

(vgl. Otte, Kirchl. Kunstarchäol.[5], I, 513). Eine Substition der sieben dona Spiritus S. für die sieben Haupttugenden hat der Verfertiger der kunstvollen Kupfer-Patene im Dom zu Xanten sich erlaubt. Auf seinem Werke erscheint der Spiritus Timoris Dei (= Gottmensch), umgeben von den zwei Hauptaposteln Johannes (Joh. 1, 16) und Paulus (Röm. 11, 33), in die Mitte der kreisförmigen Schüssel gestellt. Um ihn herum sind strahlenförmig die sechs übrigen dona gruppiert, nämlich Spir. Sapientiae (mit Adam und Schlange als begleitenden Emblemen); Sp. Intellectus (mit Abraham und Hahn, Ps. 119, V. 100); Sp. Consilii (mit Moses und Ameise); Sp. Fortitudinis (mit Elias und Löwe); Sp. Scientiae (mit Salomo und Hund); Sp. Pietatis (mit Samuel und Taube). Vgl. Aldenkirchen in den Bonner JBB. 75, 4, und Otte, a. a. O. 490.

[1]) Surigny, Le tabernacle d'Or San Michele: Ann. archéol. t. XXVI. Male, S. 151 f.

Torheit; gegenüber der Gerechtigkeit ein hartherziger Richter in einer Burg sitzend, mit Schwert und Doppelhaken; gegenüber der Mäßigung die Zornmütigkeit, dargestellt als Weib mit aufgelöstem Haar, das sich ihr Kleid von der Brust reißt; endlich gegenüber der Tapferkeit eine leichtfertige Dirne mit flatterndem Schleier, auf vorwärts rollendem Rade sitzend.[1]) — Auch in Miniaturen und seit dem 15. Jahrhundert in Werken der Kupferstechkunst sind die Tugenden und Laster mehrfach geschildert worden. So noch auf den Fahnen der allegorischen Frauenfiguren Heinrich Aldegrevers und bei anderen deutschen Kleinmeistern aus Albr. Dürers Schule.[2])

So weit die an die scholastischen Traditionen sich anschließende Kunst. Aber auch den aretologischen Konzeptionen der Mystik ist mancher wertvolle Versuch künstlerischer Verklärung gewidmet worden. Beide Darstellungsweisen des Entwicklungsprozesses des Tugendlebens: die Stammbaumzeichnung für Tugenden und Laster, und das himmelanstrebende Emporklimmen der Seele auf der mystischen Leiter zu Gott, sind Vorwürfe für mehr als nur einen Künstler geworden. Für jene genealogisierende Schilderung des Hervorwachsens einerseits der verschiedenen Tugenden, andrerseits der Untugenden und Laster aus ihren betreffenden Wurzeln (dort Glaube oder Liebe, hier Stolz oder auch Geiz oder böse Lust) sind die beiden Paradiesesgewächse: der Baum des Lebens und der Baum des Todes vielfach als Versinnbildlichungen verwertet worden; so namentlich in Zeichnungen der Handschriften von Hugos (Pseudo-Hugos) und Bonaventuras oben genannten Traktaten.[3]) Allerlei Abwandlungen werden diesem Parallelbilde vom Baum des Segens und vom Unheilsbaum je nach den Liebhabereien der Miniaturisten zu teil. Der Dominikaner **Laurentius Gallus**, Beichtvater Philipps III. von Frankreich, bildet in seiner berühmten Summa de vitiis et virtutibus, die besonders in Frankreich unter dem Namen La Somme le Roi zahlreiche Vervielfältigungen durch Abschriften

[1]) Vgl. E. Franz, Gesch. der christl. Malerei, Freiburg 1892, S. 33 ff. G. Portig, Das Weltgericht in der bildenden Kunst. Heilbronn, 1885, S. 42 f. H. Thode, Giotto (Bielefeld 1899), S. 110 ff.

[2]) G. Grupp, im Hist. Jahrbuch der Görres-Ges. 1894, S. 180.

[3]) Male, l. c., p. 142 f.

erfuhr, zuerst den Lebensbaum ab als hervorwachsend aus der Wurzel der Liebe, dann den Todesbaum als aus der Wurzel der bösen Lust erwachsend. Nachher aber stellt er, behufs Veranschaulichung der Details der Tugend- und Lasterlehre, die einzelnen Tugenden als sieben besondere Bäume dar, welche im Garten Eden wachsen, an ihren Wurzeln bewässert durch die als Quellen abgebildeten sieben Gaben des Geistes, sowie obendrein begossen durch keusche Jungfrauen mit sieben Schöpfgefäßen, welche die Bitten des Vaterunsers bedeuten. Eine entsprechende allegorische Schilderung versinnbildlicht die sieben verderblichen Gewächse der Todsünden, welche aus dem caput bestiae (Offb. 17,3) hervorwachsen.[1] — In einem sinnvoll ausgedachten Miniaturbild des „Speculum vitae et mortis" der Pariser Bibliothek von Sainte Geneviève ist das Motiv vom Lasterbaum mit dem von der emporgerichteten Stufenleiter auf eigentümliche Weise verknüpft. An den aus sieben üblen Wurzeln, die als verführerische Schlangenweiber dargestellt sind, hervorgewachsenen Baum ist eine Leiter angelehnt; sie führt hinauf zu seinem Wipfel, in welchem die Königin des Bösen thront, mit Krone geziert, das Zepter in der Hand, umflattert von schwarzen Vögeln; zu ihr steigt eine ihrer Opfer empor, eine unglückliche Betörte in weißem Gewand, die ihren eignen Sargdeckel mit hinaufschleppt. Der rettenden Himmelskönigin ist hier eine ins Verderben lockende Höllenfürstin, der Himmelsleiter eine Todesleiter entgegengestellt.[2] — Eine stärkere Anziehungskraft als diese bizarre Schilderung, welche doch nur Grauen erregen konnte und daher schwerlich viele Nachbildungen erfahren hat, betätigte die aufwärts gen Himmel führende Stufenleiter des Andachtslebens und der christlichen Tugendübung. Wie schon Herrads Wonnegarten außer anderen Allegorien auch diese graphisch veranschaulicht (Hortus deliciarum, Taf. IX), so haben noch andere sich an ihr versucht. Herrad läßt auf die sieben Stufen ihrer Himmelsleiter (an deren Fuß ein das verderbliche Weltleben bedeutender Drache lauert) die Vertreter der verschiedenen Heiligkeitsgrade — zuunterst bloße Laien, dann Weltgeistliche und Mönche, zuoberst einen Inclusus und einen Eremiten — emporklimmen. Dagegen lag es den Minia-

[1]) Ebd., S. 144 f.
[2]) Ebd., S. 145 f.

turisten, welche die Scala Paradisi des Klimakus zu illustrieren hatten, vielmehr ob, die stattliche Zahl von 30 Staffeln darzustellen.[1]) — Auch namhafte Künstler haben diesen Aufsteig der Seele zu Gott gemalt, wohl am sinnigsten ein Schüler und Zeitgenosse des Angelico da Fiesole, der seiner Himmelsleiter eine Siebenzahl von aufwärts führenden Stufen gegeben hat. „Glaube" und „Hoffnung" (Fede und Speranza) heißen die beiden Postamente, auf welchen diese seine Leiter fußt. Ihre sieben Stufen sind nicht mit den Namen bestimmter einzelner Tugenden benannt, wohl aber durch lateinische Bibelsprüche aus dem Psalter, deren jede einen trägt, als Stationen auf dem Wege zur himmlischen Heimat gekennzeichnet. Über der obersten Stufe schwebt der Heilige Geist als Taube und thront die Himmelskönigin; rechts und links von dieser sind zwei Heilige des Predigerordens, St. Dominikus und St. Petrus Martyr, als verklärte Himmelsbewohner dargestellt. Eine weibliche Figur, die im Aufsteigen von der untersten Stufe zur zweiten begriffen ist, schaut sehnsuchtsvoll nach oben und hält in ihrer Linken ein Herz, das sie dem heil. Dominikus, zum Zeichen ihrer Hingebung an diesen ihren Schutzheiligen, entgegenstreckt.[2]) Das Ganze atmet den Geist spezifisch mittelalterlicher Frömmigkeit, entbehrt aber nicht einer gewissen Originalität und gewährt dadurch ein besonderes Interesse, daß im Hintergrunde der die Himmelsleiter umgebenden Landschaft der Dom von Florenz mit seiner mächtigen Kuppel abgebildet ist. Durch diesen Hinweis auf die Dante-Stadt macht der geistige Anschauungskreis, dem die Komposition entstammt, sich kenntlich.

c) Poetische Darstellungen des Tugend- und Lasterlebens. Einen bedeutenden Reichtum von Versinnbildlichungen sowohl des Conflictus vitiorum et virtutum wie der Himmelsreise der Seele hat die religiöse Dichtung des Mittelalters hervorgebracht. Die betreffende Literaturgattung umschließt verhältnismäßig mehr des durch Genialität Hervorragenden und

[1]) Über Klimakus-Handschriften mit Miniaturen s. F. Piper, Die Himmelsleiter, im Evang. Kalender 1856, S. 68—70, und besonders J. J. Tikkanen, in den Acta Soc. scientiarum Fennicae, XIX (Helsingfors 1893), Nr. 2; — vgl. Byz. Zeitschr. 1895, IV, 225.

[2]) S. die Beschreibung und Erläuterung des im Berliner königl. Museum befindlichen Florentiner Gemäldes bei Piper, a. a. O., S. 73—77.

Ansprechenden als die einschlägige Kunsttradition. Da, wo der bildende Künstler durch Einzelfiguren mit charakteristischen Attributen das betr. ethische Phänomen immer nur anzudeuten oder — bei Vorführung von Gruppenbildern oder typischen Geschichtsszenen — höchstens dieses oder jenes bestimmte Momente der Handlung zu fixieren vermochte, war dem Dichter ein freieres Sichbewegen und ein wirkungsvolleres Schaffen vergönnt. Mochte er nun als Epiker oder als Dramatiker zu Werke gehen, mochte er mit seinen Schilderungen an die Psychomachia des christlichen Horaz (S. 73) sich anschließen oder die Hadesfahrt des Römers Virgilius samt ihren altchristlichen Nachbildungen (den Fegfeuervisionen eines Furseus, Drithelm ꝛc.) als Anknüpfungspunkte benutzen,[1]) oder selbständige Gedankengebilde in dialogischer Einkleidung vorführen: auf jeden Fall durfte seine Phantasie einen höheren Flug nehmen und kühnere Kombinationen erfinnen als die des Steine behauenden oder in Elfenbein schnitzenden oder auf Pergament, Glas oder Leinwand malenden Künstlers. Auch im Vergleich zum Prediger war der christliche Dichter günstiger gestellt und zu freierer Aktion befähigt. Jenem zogen die Traditionen der kirchlichen Liturgik sowie die notwendige Rücksichtnahme auf Festzeiten, örtliche Bräuche und kanonische Vorschriften bald in der einen bald in der anderen Richtung Schranken. Der Dichter brauchte an derartiges sich nicht zu binden. Seiner Behandlung solcher Stoffe wie die in Rede stehenden war namentlich auch ein lebhafterer Wechsel der veranschaulichenden Bilder und ein rascheres Übergehen aus einer allegorischen Schilderung in die andere gestattet und nahe gelegt, als der Kanzelredner dies sich erlauben durfte.

Aus dem überreichen Vorrat von Belegen für das hier Gesagte heben wir wenigstens einiges zu näherer Betrachtung heraus. Von den verschiedenen Behandlungsweisen, welche die mittelalterliche religiöse Dichtung dem in Rede stehenden Stoffe angedeihen läßt, reicht die epische (an altchristliche und spätklassische Vorbilder wie einerseits Prudentius, andrerseits Martianus Capella und Boëtius sich anlehnende) in einigen ihrer Produkte fast bis jenseit der Karolingerzeit zurück. Nahezu ebenso

[1]) Ozanam, Des sources poëtiques de la Divine Comédie (in: Dante et la philosophie cath., Par. 1845) S. 324. Montalembert, Les moines d'Occident etc. II, 547. F. X. Kraus, Dante ꝛc. S. 426 ff.

alt sind die frühesten mittelalterlichen Denkmale einer einfach didaktischen (mehr oder weniger trocken moralisierenden) Bearbeitung des aretologischen und hamartologischen Lehrstoffes. Seit dem zehnten Jahrhundert beginnen Versuche einer dramatischen (dialogisch erörternden) Darstellungsweise zu jenen beiden hinzuzutreten. Mehr oder minder bedeutende Kombinationen dieser letztgenannten Behandlungsweise mit den beiden Vorgängerinnen, namentlich mit der epischen, haben die Jahrhunderte seit der Kreuzzugsepoche hervorgebracht.

1. Epische Dichtungen. Beide, die moralisierende Epik des Prudentius und die mythologisierende Allegoristik seines klassischen Zeitgenossen Martianus Capella erfuhren Nachahmung seitens mehrerer Lateinpoeten der karolingischen Epoche. Von dem Prudentius-Nachahmer **Aldhelm**, dem Zeitgenossen Bedas, war oben schon die Rede (S. 126). Sein umfängliches hexametrisches Gedicht „Lob der Jungfrauen" (fast 3000 Verse) bietet in der Hauptsache eine versifizierte Wiederholung vom Inhalt der gleichnamigen Prosaschrift. Sowohl die Schilderung der drei menschlichen Tugendgrade: Ehestand, Keuschheit, Virginität, die den Eingang bildet, wie die den mittleren Teil füllende Aufzählung altklassischer, biblischer und altchristlicher Exempel von Jungfräulichkeit decken sich inhaltlich genau mit den entsprechenden Partien des prosaischen Texts. Etwas ausgeführter aber als dort erscheint die nach Prudentius' Vorbild gegebene allegorische Darstellung des kriegerischen Zusammenstoßes zwischen den Lastern und Tugenden. Sie folgt hier der langen Reihe von jungfräulich lebenden Tugendvorbildern, statt wie dort ihr vorherzugehen, bildet also den Abschluß der ganzen Dichtung (von der sie auch in den Handschriften und Ausgaben durch die Spezialüberschrift „De octo principalibus vitiis" abgesondert zu werden pflegt). Als ein Meisterstück epischer Schilderung können diese Verse (459 an der Zahl) schwerlich gelten. Ihre Diktion leidet an unschön künstelnder Schwulst. — Die ungefähr ein Jahrhundert nach dem Werk des Sherborner Bischofs von dem jugendlichen **Theodulf** (damals noch Diakon, späterem Bischof von Orleans, † 821) verfaßte Nachbildung des Prudentiusschen Lasterkampfs übertrifft des englischen Vorgängers Arbeit in bezug auf sprachliche Eleganz und verrät überhaupt eine höhere poetische Begabung. Der darin beschriebene Kampf zwischen Tugenden

und Lastern liegt uns in voller Ausdehnung seiner Schilderungen nicht mehr vor, was umsomehr zu beklagen ist, da er (wie aus dem noch erhaltenen Rückblick auf die verlorenen Partien sich ergibt) wohl manchen Zug von genialer Selbständigkeit und freier Bewegung gegenüber dem älteren Vorbilde kundgab. Als eine Achtzahl war die Schar der Laster auch hier dargestellt, jedoch so, daß die Superbia als Beherrscherin der sieben übrigen erschien. Jedem Laster trat eine durch Gottes Gnade verliehene Tugend oder höhere Macht als obsiegende Macht gegenüber — der Superbia Christus selbst als erhabenes Vorbild erlösender Liebe; sodann der Gefräßigkeit (gula) strenges Fasten, der Unzucht Keuschheit, dem Geize williges Geben, dem Neid Liebe zum Herrn und zu den Brüdern, dem Trübsinn Gebet und Gotteswort, dem Jähzorn Geduld. Erhalten ist der Text der Dichtung nur von da an, wo die Beschreibung des Trübsinns (tristitia) und seiner Bekämpfung durch die genannten Gegenmittel anhebt. Er scheint den mittleren Hauptteil (nämlich das dritte von im ganzen fünf Büchern) eines umfänglichen dogmatisch-apologetischen Lehrgedichts gebildet zu haben, das sich nur trümmerhaft erhalten hat.[1])

Von Theodoulf besitzen wir außerdem ein kleines Poëm allegorisch-didaktischen Inhalts, worin er mit ähnlicher Eleganz und Meisterschaft den Martianus Capella nachahmt wie in den eben beschriebenen Versen den Prudentius. Es ist ein Versuch, den innigen Zusammenhang der durch die sieben freien Künste gewährten wissenschaftlichen Geistesbildung mit christlichem Tugendleben zur Anschauung zu bringen. Dies geschieht mittelst einer durch ein Gemälde veranlaßten poetischen Stammbaumbeschreibung, die für spätere ähnliche Genealogisierungsversuche sowohl auf aretologischem wie auf enzyklopädischem Gebiete eine nicht unwichtige vorbildliche Bedeutung erlangt hat. Die sieben „Künste“ werden darin als ein Baum beschrieben, mit der Grammatik als Wurzel, der Rhetorik und Dialektik als rechtsseitig, der Arithmetik, Musik und Geometrie als linksseitig aus dem Stamme hervorwachsenden Ästen und mit der Astrologie als Krone; die letztgenannte erhebt, gleichsam triumphierend, einen Himmelskreis mit Sternbildern über ihr Haupt. Im Anschlusse an die Beschreibung der Dialektik (welche sitzend und lesend dargestellt ist,

[1]) Theodulfi Aurel. Carmina ed. Duemmler (Poetae aevi Carolini [Hannov. 1880], t. I, p. 445 sq.). Vgl. Ebert, II, 73—75.

mit dem Weisheitssinnbild einer Schlange um ihren Leib!) wird auch der Logik und der Ethik gedacht. Die letztere wird eingeführt als begleitet von den vier Kardinaltugenden, deren jeder eine kurze aber scharf umrissene Charakteristik unter Hervorhebung ihrer Attribute gewidmet wird. Die Klugheit erscheint mit einem Buche, die Tapferkeit als Krieger im Harnisch, die Gerechtigkeit mit Schwert und Palme, Wage und Krone, die Mäßigung endlich mit Zügel und Geißel.[1]) — Nachbildungen von einzelnen Zügen dieser Theodulfschen Allegorie begegnen in der Folgezeit sowohl bei Prosaisten auf enzyklopädischem Gebiete (vgl. oben bei Honorius, S. 205), wie in künstlerischen Darstellungen. Das Ganze hat bei **Herrad** einen Versuch graphischer Nachbildung erfahren; die achte Tafel ihres Hortus bildet — allerdings auf etwas abenteuerliche und kühne Weise — das Hervorgehen der sieben Artes aus der Philosophia als ihrer Mutter in der Weise ab, daß am Diadem dieser inmitten eines Kreises thronenden personifizierten Weisheit drei Köpfe (durch Beischrift als Ethica, Logica, Physica bezeichnet) angebracht erscheinen, während die aus ihrer Seite entsprungenen sieben Künste (Gramm., Dial., Rhet. u. s. f.) sie in Gestalt weiblicher Figuren umstehen.[2])

Als eine Probe von stufenmystischer Behandlung ethischer Fragen aus der letzten Zeit der karolingischen Literaturperiode mag das kleine Gedicht **Fulberts** von Chartres († 1029) über die „Grade der Keuschheit" hier noch erwähnt werden. Es beschreibt in hexametrischen Versen die sechs Stufen, auf welchen der nach wahrer Reinheit des Herzens trachtende christliche Asket zu diesem Ziele emporzustreben habe; seine Keuschheit müsse, was freilich nur durch Geschenk der Gnade Christi erreicht werden könne, dazu gelangen, daß selbst in Träumen kein unlauteres Bild mehr ihr sich aufdränge.[3])

---

[1]) De septem liberalibus artibus in quadam figura depictis — bei Dümmler l. c. p. 544—547. Vgl. Ebert II, 77 f.

[2]) Engelhardt, Herrad v. Landsperg, Taf. VIII (nebst der Erläuterung: S. 31 ff.).

[3]) Fulberti Carnot. carm. de gradibus castitatis (M. t. 141, p. 346).

Sex gradibus consummatur perfectio casta:
— — — — — —
Quintus ob auditum veneris nil mente vagari;
Ultimus, in somnis nullo phantasmate ludi.
Hoc sibi nemo rapit, sed Christi gratia praestat.

2. Didaktische Moraldichtungen, mit bald kürzerer bald umständlicherer Behandlung des Themas de vitiis et virtutibus, begegnen schon frühzeitig in ziemlicher Zahl. Von den Aenigmata des Bonifatius ist in Kap. 7 a die Rede gewesen. Eine kürzere, aber von Geschick und Geschmack zeugende Probe von akrostichischer Poesie aretologischen Inhalts besitzen wir von **Paschasius Radbertus**, dessen Prosawerk über Glaube, Hoffnung, Liebe auf S. 136 erwähnt wurde. Radbert hat diesem Traktat eine 15zeilige hexametrische Invocatio als Eingang vorgesetzt, die trotz der künstelnden Art, wie sie in den Anfangsbuchstaben der Verse den Namen „Radbertus Levita“ ausdrückt, eine wirklich ansprechende Schilderung von dem geschwisterlichen Kleeblatt der theologischen Tugenden und von dessen himmelwärts weisender Bedeutung für die Christen gibt.[1]) — Von **Milo**, Mönch zu Elnon oder St. Amand bei Tournai (ca. 870—900), haben wir ein umfängliches Lehrgedicht De sobrietate in zwei Büchern, strotzend von Bibelkenntnis und von (freilich mehr schwülstiger als geschmackvoller) Erudition. In Buch II desselben (V. 441 ff.) liest man eine interessante Beschreibung der vier Kardinaltugenden, verbunden mit nebensächlichem Hinweis auch auf die drei theologischen. Von den Kardinaltugenden erscheint hier die Sobrietas als die Meisterin, die ob ihrer siegreichen Gegnerschaft gegen das häßliche Laster der Gastrimargie in überschwenglichen Ausdrücken gepriesen wird. Sie ist es, die auch jede ihrer drei Gefährtinnen stärkt und vor schädlichem Zuviel bewahrt — nämlich die Prudentia vor spitzfindiger Grübelei und Sektiererei, die Justitia vor übergroßer Strenge und Härte, die Fortitudo vor wilder Grausamkeit. Vollkommenstes Vorbild für die rechte Mäßigkeit und Nüchternheit ist Jesus Christus, unser

---

[1]) Pasch. Radbertus, De fide, spe et charitate ll. III (M., t. 120, p. 1387). Die neun letzten Verse der akrostichischen Invocatio lauten:

Tres sunt, quae veniunt uno de fonte sorores
Virgineo gressu, Christi de sanguine lotae;
Sed charitas harum est cunctis praecelsior una.
Laude fides digna virtutum summa gubernat
Et petit arma prior, sancti quibus omnia vincunt.
Virgo beata Dei spes tendit ad ardua gressum
In solio recubans, Christi munimine tuta.
Tres istae nectunt virtutum foedera, quaeque
Ad coeli thalamos animam ascendere cogunt.

Friede (PAX). Er hat uns nur um drei Dinge bitten gelehrt, in welchen aber doch alles enthalten ist, nämlich um Brot (= Liebe), um Fisch (= Glaube) und um Ei (= Hoffnung).[1])

Aus dem elften Jahrhundert gehört hieher der Regensburger Mönch **Othlo** als Verfasser einer Zusammenstellung metrischer Tugendregeln, die u. a. auch über Glaube, Hoffnung, Gottes- und Nächstenliebe handeln und an die vor allem betonte Mahnung zum Trachten nach dieser dreifachen Grundlage alles Tugendwandels Betrachtungen über noch allerlei andere Tugenden (Demut, Geduld, Gebetseifer, Mäßigkeit, Gehorsam rc.) anschließen, ohne hiebei das Kardinaltugendenschema zu berücksichtigen.[2]) Bloß die vier platonischen Tugenden behandelt der poetische Anhang, welchen **Hildebert**, Bischof von Le Mans (gest. als Erzbischof von Tours 1133) seinem Prosa-Traktat De honesto et utili beigegeben hat. Die Reihenfolge, welche bei der hier gegebenen rekapitulierenden kurzen Beschreibung des Tugendenquaternars eingehalten wird, lautet: Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Justitia. Im Traktat selbst war als nächste Tugend nach der Klugheit die Gerechtigkeit, und dann erst die Tapferkeit und Mäßigkeit behandelt worden.[2])

In Gestalt von mehr oder weniger umfänglichen Reimereien wird diese trocken moralisierende Literaturgattung bis gegen Ende des Mittelalters teils lateinisch, teils in den Volkssprachen gepflegt. Sowohl das Tugenden- und Lasterschema der Scholastik, wie die asketische Stufentheorie der Mystik werden auf diese Weise behandelt. Eine italienische Reimpredigt, welche die sieben Hauptlaster in freiem Anschlusse an den auf dieses Thema bezüglichen Passus der Homiletik des Alanus (De arte praedic. c. 4—10; vgl. S. 216) beschreibt, verfaßt im Jahr 1274 der Mailänder Prediger **Pietro de Barsegapè**. Von den 2448 Versen des ganzen Poëms sind etwa anderthalbhundert (V. 256 bis 396) der Betrachtung des Lasterseptenars zugewiesen. Die Reihenfolge lautet, teilweise abweichend von Alanus: Superbia, Gola (sic), Fornicatione, Avaritia, Ira, Accidia, Vana gloria. Der Neid fehlt also hier; ihm ist die eitle „Ruhmsucht“ als

---

[1]) Desplanque, Étude sur un poëme inédit de Milon, moine de St. Amand d'Elnon, Lille 1872. Ebert II, 277—285.

[2]) Othlo, De vita spirituali lib. metricus (M., t. 146, 263 sq.). Vgl. K. Werner, Gerbert v. Aurillac rc., S. 327.

siebente Untugend substituiert.[1]) — Eine deutsche Predigt in 2218 Versen, welche die sieben processus oder Heiligungsgrade des David von Augsburg in gebundener Rede beschreibt, hat um 1320 ein Schüler des Augsburger Mystikers, der **Mönch von Heilsbronn** verfaßt. Die darin geschilderte siebenstufige Skala begreift in sich folgende Staffeln der Erhebung zu Gott: 1. Sich nötigen zur Andacht; 2. Beten mit Lust; 3. Beten mit Sehnsucht, so daß die Worte nicht mehr genügen; 4. Erkenntnis der Tiefe des Sündenverderbens und der göttlichen Minne; 5. Trunkenheit durch Kosten der göttlichen Liebe; 6. Einswerden mit Gott; 7. Entzückung in den Himmel, wie Paulus und Maria.[2])

3. Dramatisch behandelt wurde das Thema von den drei Tugenden Fides, Spes, Caritas durch **Hrotswith** von Gandersheim († ca. 1000) im sechsten ihrer religiösen Dramen, betitelt „Sapientia“ und der ziemlich alten Legende von der heil. Sophia und ihren Töchtern Pistis, Elpis, Agape nachgedichtet. Die Dichtung verfolgt eigentlich keine moralische Lehrtendenz, vielmehr will sie durch anschauliche Vorführung der von den drei Jungfrauen standhaft erduldeten Martern und Qualen in der Hauptsache nur Rührung erwecken. Auch der, immerhin sinnbildlich bedeutsame Umstand, daß als Mutter der drei standhaften Dulderinnen die „Weisheit“ erscheint, erfährt seitens der Dichterin keine angelegentliche Hervorhebung; als mit höherem Wissen begabt, spielt Sapienzia erst gegen Ende des dreiaktigen Stückes sich auf. Die drei Akte erbringen im übrigen keinen namhaften Fortschritt der Handlung. Auf ziemlich monotone Weise kehrt in jedem derselben die gleiche Szene wieder: der heidnische Kaiser will von jeder der drei Jungfrauen nacheinander die Darbringung von Götzenopfern ertrotzen, erreicht aber bei keiner dieses Ziel. Zuerst ist es die zwölfjährige Fides, dann die zehnjährige Spes, letztlich die achtjährige Caritas, die nach Erleidung härtester Folterqualen enthauptet wird. Ihnen folgt am Schluß des dritten Aktes Mutter Sapientia, nachdem sie die

---

[1]) Das für die Entwicklungsgeschichte der christlichen Predigt im Mittelalter nicht uninteressante Schriftstück ist erst neuerdings durch Emil Keller veröffentlicht worden („Die Reimpredigt des Pietro da Barsegapé“, Frauenfeld 1901. 4°).

[2]) Näheres bei Pfeiffer, Deutsche Mystik II, 43.

Leichen bestattet, in freiwilligem Tode nach, da Gott auf ihr Bitten es ihr gewährt, am Grabe ihrer Kinder den Geist aufgeben zu dürfen. Also ein martyrologisches Rührungsstück, ohne tiefere symbolisch-allegorische Beziehungen, auch hinsichtlich seines dichterischen Kunstwertes hinter den übrigen Legendendramen der Gandersheimer Nonne zurückstehend![1])

Als ein bedeutend gewandterer Versifikator erscheint der Reichenauer Mönch **Hermann der Lahme** († 1054), dessen dramatisches Gedicht „De octo vitiis principalibus" erst neuerdings durch Dümmler aus einer Regensburger Handschrift herausgegeben wurde. Es bildet einen vor den Verirrungen der Weltliebe warnenden Sittenspiegel für Nonnen. Als redende Personen werden eingeführt der Dichter, die „Muse" (Tochter Jupiters und Junos) und die Klosterjungfrauen. Den letzteren werden Schilderungen der acht Hauptlaster vorgeführt, verbunden mit eindringlichen Mahnungen zu asketischer Tugendübung und Wahrung klösterlicher Zucht. Laut dem Plan des Dichters sollte eine eingehende Behandlung auch der Tugendlehre dieser vor Lastergedanken warnenden Rede der Muse noch folgen; doch scheint diese Absicht nicht zur Verwirklichung gediehen zu sein. Die Metra wechseln auf kunstvolle Weise; ihrer gelangen in der Dichtung, die im ganzen 1722 Verse zählt, nicht weniger als zwanzig verschiedene Arten zur Verwendung! Nur im eigentlich lehrhaften Teil, der aus jambischen Dimetern besteht (V. 495 bis 1666), findet kein Wechsel des Versmaßes statt.[2])

Mit dieser Bearbeitung der traditionellen klösterlichen Asketik in dialogisch-dramatischer Form berührt sich, was diese Form und was die als Hauptsprecherin eingeführte allegorische Figur betrifft, das schon etwas ältere Gedicht **Boeci** (Boëtius), eines provenzalischen Dichters, dessen didaktische Tendenz gleichfalls auf Warnung vor sündiger Weltliebe gerichtet ist, hiefür aber eine andere lehrhafte Einkleidung als das alte Cassiansche Achtlasterschema wählt. Es ist der Gedanke eines stufenweisen Hinaufsteigens aus den Niederungen des Erdenlebens zu den lichten

---

[1]) Köpke, Hrotsuit von Gandersheim. Zur Literaturgesch. des zehnten Jahrhunderts. Berlin 1869. Ebert, III, 327 f.

[2]) S. Dümmler, Opusculum Herimanni, diverso metro compositum ad quasdam sanctimoniales feminas, in der Ztschr. f. deutsches Altertum, Bd. XIII, 1867, S. 385—434. Vgl. K. Werner, Gerbert, S. 325.

Höhen himmlischer Erkenntnis und Seligkeit, den hier die als belehrende Gottesbotin gesandte Dame Sapientia dem christlichen Subjekt der Dichtung, einem aus den Verirrungen des Weltlebens zu Gotte umkehrenden Edelmann, auf liebreich lockende Weise nahebringt. Graf Boetius (Boeci) — so leitet der Dichter sein dialogisch-allegorisches Poem in Anlehnung an die ältere römisch-kirchliche Legende ein — ist nach Führung eines glänzenden, aber nicht sündefreien Weltlebens durch den ihm feindlich gesinnten ungläubigen Kaiser Terrik (= Theodorich) des Hochverrats beschuldigt und eingekerkert worden. Dem im Gefängnis sein Sündenleben Bereuenden erscheint eine himmlische Jungfrau, die „Tochter des Königs, der große Gewalt hat“, eine Herzenskündigerin mit feurigen, durchdringenden Augen, angetan mit blendend weißem Gewande, auf dessen unterem Rande der Buchstabe *Π*, oben aber der Buchstabe *Θ* eingewebt ist. Der Dichter deutet diese symbolischen Zeichen, die er gleich anderen charakteristischen Zügen seinem literarischen Vorbilde, der Boethianischen Consolatio Philosophiae entnimmt, durch die Begriffe „Erdenleben“ (*Πρᾶξις*) und „himmlisches Gesetz“ (*Θεωρία*). Er verweilt des weiteren hauptsächlich bei der Beschreibung der goldenen Leiter, die durch zahlreiche Vögel belebt ist und deren neun oder zehn Stufen die Tugenden bedeuten, durch deren Ausübung man hinauf zu Gott gelangt. Almosengeben, Glaube, Liebe, Treue, Mildtätigkeit, Freudigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Demut heißen diese Stufen, die zum *Θ*, d. h. zum Schauen Gottes und zu liebender Vereinigung mit der Dame Weisheit hinanführen. Aber nur diejenigen der Tausende von auf und ab flatternden Vögeln, die bis zur obersten Staffel empordringen, erreichen dies selige Ziel. Viele, die unterwegs umwenden und dem Zuge nach unten nachgeben, gehen verloren. Die Königstochter, mit dem Zepter der Gerechtigkeit in ihrer Linken, brennt ihnen mit dem glühenden Buche, das sie in der Rechten hält,[1]) ein Brandmal auf, zum Zeichen dessen, daß sie als Unbußfertige der Hölle verfallen sind. — Die das allegorische Poem überliefernde Handschrift bricht an dieser Stelle der Schilderung ab. Es scheint aber nicht viel vom

[1]) Auch diese beiden Attribute der Jungfrau: das Zepter und das Buch, gehören zu den Zügen, die der mittelalterliche Dichter ziemlich unverändert aus der Cons. Philos. herübergenommen hat.

Ganzen verloren gegangen zu sein — möglicherweise noch einiges Paränetische, wodurch der didaktische Zweck des Ganzen zu vollständigem Ausdruck zu bringen war. Bei seiner Verchristlichung und Verkirchlichung des stoisch-philosophischen Lehrgehalts der Consolatio philosophiae ist dieser Provenzale mit nicht geringer Freiheit zu Werke gegangen, hiezu allerdings angeleitet durch die Legende, die schon längst aus dem römischen Staatsmann und Philosophen einen christlichen Märtyrer gemacht hatte. In der Reihe der älteren poetischen Verarbeitungen des Grundgedankens der christlichen Stufenmoral nimmt diese südfranzösische Boëtiusdichtung jedenfalls eine der vordersten Stellen ein. Sie leitet uns, da ihrer in der Hauptsache allerdings episch-didaktischen Haltung, ähnlich wie beim alten Boëtius, ein dialogisch-dramatisches Element hinzugesellt erscheint, hinüber zur letzten der hier zu betrachtenden Dichtungsarten.[1])

4. In den Kombinationen des epischen und des dramatischen Faktors der Tugendlehre, wie ihrer die Literatur des reiferen Mittelalters mehrere von beträchtlichem Umfang hervorbrachte, ersteigt die hier in Rede stehende Kunstgattung den höchsten Gipfel ihrer Leistungen.

Alanus von Lille, dem auch unter den Prosaisten der Moralliteratur eine nicht ganz untergeordnete Stelle zuerkannt werden mußte, hat das Thema von der Besiegung des sündig Bösen und des irdischen Elends durch Gegenwirkung christlicher Tugend in zwei poetischen Erzählungen mit dialogischer Einkleidung behandelt. In dem Buche „Von der Klage der Natur“ (De planctu Naturae), das nach alt-boëtianischem Muster halb in Prosa halb in Versen wechselnden Metrums abgefaßt ist, entrollt er ein erschütterndes Gemälde von der sittlichen Verderbnis und dem dadurch verursachten mannigfachen Elend seiner Zeit. Die Schilderung verläuft in Gestalt eines Dialogs zwischen dem Dichter und der diesem in prächtigem Schmuck, aber trauernd und klagend erschienenen Himmelstochter „Natur“. Gegen Ende des Gesprächs nennt Natura, in Beantwortung der siebenten Frage, die Alanus an sie gerichtet, als

---

[1]) S. überhaupt Diez, Altromanische Sprachdenkmale, Bonn 1846, S. 33 ff. Ed. Böhmer, Zum Boeci (Roman. Studd. III, 1878). Hüntgen, Das altprovenzalische Boëtiuslied, Oppeln 1884. Ebert, III, 359—363.

Ursache ihres Kummers die sechs häßlichen Zeitsünden der Menschen: Unmäßigkeit im Trinken (superfluus potus, Bacchilatria), Unmäßigkeit im Essen (superfluitas ciborum), Habgier (avaritia, nummulatria), Anmaßung (arrogantia), Neid (invidia), Schmeichelei (adulatio). Demnächst erscheint nun, als Helfer und Gatte der bekümmerten „Natur" der edle Jüngling Hymenäus (= Christus), und während des frohen Vermählungsfestes, das er mit seiner Gattin feiert, treten alsbald — als Gegenwirkungen gegen die vier ersten jener Lastersitten — die reinen und edel gestalteten Jungfrauen Castitas, Temperantia, Largitas, Humilitas auf. Später, nachdem die üblen Wirkungen der vier ersten Hauptlaster durch diese Himmelsgäste verdrängt worden, erscheint der ehrwürdige Greis Genius, mit leuchtendem Silberhaar, aber jugendlich strahlendem Angesicht. Ihn begleitet seine Tochter Veritas, eine Jungfrau von überirdischer Schönheit, durch deren Einwirkung auch noch jene beiden letzten Lastergestalten, der Neid und die Schmeichelei (die zwei Hauptarten der falsitas veritati inimicans) überwunden und verscheucht werden.[1])

Einen viel reicheren Apparat allegorischer Schilderungen bringt das apologetische Lehrgedicht Anticlaudianus zur Entfaltung, Alanus' bedeutendste poetische Leistung, worin er der vornehm ignorierenden Ablehnung des Christentums durch den altrömischen Dichter aus Theodosius des Großen Zeit eine begeisterte Lobrede auf dasselbe, insbesondere auf die christlichen Tugenden entgegenstellt. Das Gedicht ahmt in seiner Verbindung episch erzählender mit dialogischer Darstellungsform den Martianus Capella und Boëtius nach, verschmäht es aber, in der Weise dieser Vorbilder Prosaisches mit poetischen Stücken abwechseln zu lassen. Vielmehr wird der heroische Vers durch alle neun Gesänge hindurch als Metrum festgehalten, worin ein Hinweis auf die Zugehörigkeit auch von Prudentius' Psychomachia zu den vom Dichter kopierten älteren Mustern enthalten ist.[2])

[1]) Alani liber de planctu Naturae: M. t. 210, p. 429—482.

[2]) Anticlaudianus s. de officio viri boni et perfecti libri IX: ibid. p. 485—576. — In der im übrigen sorgfältig gearbeiteten und lehrreichen Monographie von Eug. Bossard, Alani de Insulis Anticlaudianus cum Divina Dantis Alighieri Comoedia collatus (Angers 1885) fehlt bei der Angabe der von Alan benutzten Quellen und befolgten Vorbilder der Hinweis auf Prudentius, dessen vorbildlicher Einfluß bes. in Buch VIII und IX stark hervortritt.

Wie Claudians poetische Invektive In Rufinum, gegen welche der „Anticlaudianus“ seine Polemik zunächst hauptsächlich richtet, mit einer Einführung personifizierter Laster, welche den Rufin verführen und ins Verderben locken, anhebt, so läßt unser Dichter umgekehrt eine Schar von Tugenden auftreten, durch deren Zusammenwirken ein sünde- und fehlerfreier Mensch als Inbegriff alles Guten und Vollkommenen geschaffen werden soll. Als Ratgeberinnen der Natura, die ihre Beihilfe zu solchem Zwecke erbeten hat, treten nicht weniger als 15 Tugenden in der anmutig gelegenen Behausung der genannten Göttin zu einem Konzil zusammen. Ihre Namen sind: Concordia, Copia, Favor, Juventus, Risus, Pudor, Modestia, Ratio, Honestas, Decus, Prudentia, Pietas, Fides, Largitas, Nobilitas. Von der üblichen scholastischen Siebenzahl der Tugenden befinden sich also eigentlich nur zwei in dieser Versammlung; gerade diese zwei aber: die Prudentia als erste Kardinaltugend, und die Fides als erste der theologischen Tugenden, bekommen im weiteren Verlauf der Handlung die wichtigsten Rollen zugeteilt. — Es wird beschlossen, behufs Erfüllung jenes Wunsches der Natura eine Gesandtschaft an Gott nach dem Himmel abzuordnen, und zur Führerin dieser Gesandtschaft wird Prudentia erkoren (lib. I). Einen geeigneten Wagen für diese Himmelsreise bauen nun die sieben Künste, und zwar in der Weise, daß die Deichsel von der Grammatik, die Axe von der Logik, die künstlerische Verzierung des Wagens von der Rhetorik hergestellt wird, während Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie die vier Räder liefern. Als Pferde schirrt die Ratio diesem Wagen die fünf Sinne vor: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl (lib. II—III). Die Fahrt wird angetreten und zunächst durch die Sphären des Planetenhimmels glücklich zurückgelegt (lib. IV). Bei der Ankunft am oberen Himmel, in welchen die Pferde nicht vordringen können — denn „sensus externi coeli secreta penetrare nequeunt“ — empfängt die himmlische Jungfrau Theologia die Gesandtin Prudentia. Sie bietet sich derselben als Führerin für die weitere Reise bis zum Ziele an. Ihre Pferde sinnlich-irdischen Ursprungs muß demgemäß Prudentia (oder Phronesis, wie sie zur Abwechslung bisweilen genannt wird) draußen vor der Himmelspforte zurücklassen. Nur einen der Sinne darf, ja muß sie mitnehmen, das Gehör nämlich als Organ für die gehorsame Entgegennahme des göttlichen Willens, vgl. Ps. 40, 7 (lib. V).

Beim Eintritt in die höheren Himmelsregionen wird Prudentia durch das blendende Licht des Coelum empyreum anfänglich dermaßen überwältigt, daß sie umsinkt und in eine Verzückung fällt. Aber die jetzt aus der unteren Tugendschar zu Hilfe gerufene Fides stärkt sie durch Einflößung eines himmlischen Tranks und durch Darreichung eines Spiegels, in welchem sie die Geheimnisse der Himmelswelt erschauen kann. Auf solche Weise geführt von Theologia und Fides, aber unter Zurücklassung der bisher sie noch begleitenden Ratio, betritt Prudentia die Burg Gottes, trägt diesem ihre Bitte zu gunsten des Schöpfungsplans der Natura vor und findet Erhörung. Der göttliche Intellekt oder Noys (= Logos) muß das Urbild des zu schaffenden vollkommenen Menschen herbeiholen, worauf Gott dasselbe mit seinem Siegel bekräftigt und der Phronesis zur Mitnahme auf die Erde überweist. Dies jedoch nicht, ohne sie zugleich vor den Gefahren zu warnen, womit bei ihrem Rückwege die eisige Sphäre Saturns, die Glut des Mars und der verführerische Pesthauch der Venus das zarte junge Gebilde bedrohen würden (lib. VI).

Die glücklich Heimgekehrte wird vom Chor der übrigen vierzehn Tugenden jubelnd begrüßt. Teils diese ihre Gefährtinnen, teils die sieben Künste statten nun den neuen homo perfectus mit den nötigen Eigenschaften aus. Die Concordia samt der Arithmetik und Musik sorgt für harmonische Verbindung der Seele mit ihrem Leibe. Keuschheit sodann, Bescheidenheit, Vernunft, Wohlanständigkeit, Glaube u. s. f., zuletzt der Edelsinn (Nobilitas) spenden ihm ihre Gaben (lib. VII). Allein nun erheben sich, von der Erinye Alekto aufgestachelt und gehetzt, die Laster zum Kampfe wider den jugendlichen Himmelssohn. Der Reihe nach muß dieser streiten wider Discordia nebst ihrem Gefolge, wider Stultitia, Paupertas (!), Infamia, Senectus, Fletus, Venus, Libido, Excessus, Impietas, Fraus, Avaritia — die dem Hades entstiegene schlimme Zwölfzahl von Todfeindinnen der menschlichen Unschuld (lib. VIII).[1] Aber mit

---

[1]) Daß unter diesen zwölf Hadestöchtern sogar auch die Paupertas figuriert, kann den Kenner der mittelalterlichen religiösen Allegoristik nicht befremden. Die turpis Egestas galt dieser Überlieferung als etwas Schlimmes, der Hölle Entstammendes; vgl. die Belege (aus dem Gedicht De clericis et rustico u. a.) bei Kraus, Dante, S. 429.

Hilfe der diesen Unholdinnen entgegenstehenden Tugenden überwindet Perfectus homo sie alle. Sogar Venus wird von ihm getötet; sie, die sterbend sich ihrer einst davongetragenen Siege über die höchsten Götter (Neptun, Bacchus, selbst Jupiter) und über die stärksten Helden (selbst Achilles) rühmen kann, sinkt vom tödlichen Streiche des Himmelssohnes getroffen in den Tod. So endet der im letzten Buche des Werks — nicht ohne mancherlei Anklänge an die beiden Epen des Prudentius (s. Kap. 4) — geschilderte Krieg wider die Lasterschar damit, daß diese, soweit sie am Leben geblieben, ins Reich der stygischen Schatten zurückgescheucht wird. Der von den Tugenden beschützte junge Sohn der Natura behauptet als Sieger das Feld.

Pugna cadit, cedit iuveni victoria, surgit
Virtus, succumbit Vitium, Natura triumphat.
Regnat Amor, nusquam Discordia, Foedus ubique (IX, 8, 32—34).

Man mag über den moralphilosophischen und noch mehr über den theologischen Wert dieser Dichtung manche Bedenken unterhalten, mag an den Wagnissen ihrer kühnen Allegorisierungskunst und den oft schwülstigen Metaphern ihrer Sprache Anstoß nehmen — eins läßt sich dem Dichter nicht absprechen: die echt epische Virtuosität, womit er den Gang seiner Erzählung einheitlich aufgefaßt und mit einer durch alle neun Gesänge hindurch vorhaltenden Anziehungskraft ausgestattet hat. Die Liebhaberei für enzyklopädisches Umfassen und Verwerten der Wissensstoffe seines Zeitalters artet doch nirgends in die pedantische Trockenheit eines nur registrierenden Aufzählens aus. Die durch die kirchliche Schulweisheit überlieferten Schematismen werden zwar respektiert, aber es wird ihnen keine tyrannische Herrschaft eingeräumt. An dem Grundsatz durchgängiger Klassizität der zur Verwendung gebrachten Allegorien, Bilder und Namen wird mit Strenge festgehalten; selbst in die Schilderung des Kampfs wider die Laster am Schlusse hat der Dichter — trotz sonstiger Anlehnung an Spaniens christliche Epiker — nichts an die Moses- und Josua-Schlachten Erinnerndes einfließen lassen. Homer und Vergil bleiben die konstant hier befolgten Vorbilder. Für den christlich-dogmatischen Gehalt der Dichtung ist dieser konsequente Klassizismus allerdings verhängnisvoll geworden; antik-philosophische Tugendideale haben sich stark hervorgedrängt und von Augustinischer Fassung des Sünden- und Gnade-Begriffs wenig

oder nichts in Geltung belassen. Und doch, wie mancher feine Zug verrät selbst in diesen das anthropologische und soteriologische Gebiet berührenden Ausführungen den christlich-kirchlichen Standpunkt des Dichters! Vor allen sind es die Figuren der Phronesis und der Fides, die auf eine fürs Gefühl des christlichen Lesers wohltuende Weise in die Handlung eingreifen. Auch jener an Ps. 40, 7; 1. Sam. 2, 9 und ähnliche biblische Hinweise auf die Gehorsamspflicht echter Gotteskinder erinnernde Zug am Schluß des fünften Gesanges gehört zu diesen Feinheiten, welche der christlich-apologetischen Gesamttendenz des Werkes zugute kommen.[1])

Es gibt poetische Parallelen zu dieser merkwürdigen enzyklopädisch-moralischen Dichtung des Liller Theologen. Gerade in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts — im Zeitalter der Herrad von Landsperg und ihrer Geistesverwandten, der wissensdurstigen Enzyklopädistin und Prophetin Hildegard von Bingen — war dieses Nachahmen einerseits des Martianus Capella, andrerseits des Boëtius (nämlich des ersteren hinsichtlich der mythologisch-allegorischen Einkleidung, des letzteren hinsichtlich der ethisch-parakletischen Lehrtendenz) so sehr an der Tagesordnung, daß aus dieser Zeit mindestens drei bis vier Seitenstücke zum Anticlaudianus nachgewiesen werden können. Von zweien derselben ist, weil die Verfasser genaue Zeitgenossen Alans waren, es schwierig zu sagen, ob dessen Dichtung für sie Vorbild gewesen, oder ob umgekehrt Alan sie nachgeahmt hat. Betreffs des „Megacosmus et Microcosmus“ des **Bernardus Silvestris** von Chartres († ca. 1196) ist diese Prioritätsfrage für uns von geringerem Interesse; denn dieses platonisierenden Scholastikers naturphilosophisches Gedicht (auch betitelt: De Mundi universitate, ll. II) verfolgt eine mehr profanwissenschaftliche als ethisch-didaktische Tendenz, zeigt also in seiner Handlung keine Anklänge an das Thema von der Seelenreise gen Himmel und berührt sich mit dem Inhalt des Anticlaudianus mehr nur

---

[1]) Bossard l. c., S. 67—70 hat in seiner Beurteilung des Kunstwerks des Alanschen Gedichts zwischen der übertriebenen Verherrlichung desselben bei manchen Lobrednern und der ungebührlichen Herabsetzung durch andere im wesentlichen die richtige Mitte eingehalten. Vgl. auch F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst I, 1, 235 ff., und Einleitung in die monumentale Theologie (Gotha 1867), S. 560 ff.

gelegentlich (z. B. in der Einführung einer Göttin Natura, sowie eines, die göttliche Vorsehung repräsentierenden Noys), aber nicht in seiner eigentlichen Anlage und Disposition.[1]) Dagegen ist die Frage nach dem Verhältnis des „Antithrenius“, eines gegen d. J. 1185 abgefaßten philosophischen Trost- und Lehrgedichts von **Johannes Hanvillensis**, zu Alans Anticlaudianus und zu desselben Buche De planctu Naturae eine wahre Vexierfrage. Denn zu diesen beiden Werken zeigt „Antithrenius“, ein offenbar etwa dem vorletzten Jahrzehnt des zwölften Jahrhunderts entstammendes Poëm, mancherlei inhaltliche Verwandtschaft. Mit der „Klage der Natur“ hat es die über das lasterhafte Zeitverderben klagende und nach Erlösung von demselben seufzende Grundtendenz gemein. Mit „Anticlaudianus“ aber berührt es sich nicht nur in der Neunzahl seiner Gesänge, sondern auch darin, daß die Haupthandlung in Gestalt einer an Abenteuern und Gefahren reichen Reise (hier nicht ins himmlische Jenseits, aber doch nach dem fernen Thule, der von alten und neueren Philosophen bewohnten Insel der Seligen) verläuft und daß in diese Reise allerhand belehrende Gespräche, auch Versuchungsszenen und Kämpfe mit seelenverderblichen Lastern (insbesondere mit denjenigen der Wollust, der Hoffart und der Habgier) eingeflochten erscheinen.[2]) Der moralphilosophische Gehalt dieses Konkurrenzwerks mag dem der Alanschen Dichtungen immerhin gleichzuschätzen oder nahe zu stellen sein. Aber an dichterischer Kraft und Genialität steht es doch weit hinter denselben, namentlich hinter dem Anticlaudianus zurück. Es wird sich daher hier eher um ein unvollkommeneres älteres Vorbild, das von Alan frei nachgebildet und übertroffen worden, handeln als um den hinter dem Original zurückgebliebenen schwächlichen Nachahmungsversuch eines inferioren Geistes. — Ein kleineres Werkchen von ähnlichem parakletisch-didaktischem Inhalt wie der „Antithrenius“ ist des toskanischen Poeten **Henricus Septimellensis** (genannt Pauper) Gedicht „De diversitate Fortunae et Philosophiae consolatione“ in vier Büchern. Bittere Klagen über des Menschen sittliche Verderbtheit und mannigfaches Miß-

---

[1]) Bernardi Silvestris de Mundi universitate ll. II ed. S. Barach et J. Wrobel, Innsbruck, 1876. Vgl. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw. I, 485 ff.

[2]) Simler, De Antithrenio, Paris 1871. Bossard, l. c. 57 f.

geschick bilden auch darin den Ausgangspunkt der Schilderungen, die dann mit tröstendem Eingreifen der Philosophia und ihrer Dienerinnen, der sieben freien Künste, endigen.[1])

Es könnten hier der Zwischenglieder zwischen dem Anticlaudianus und der genialsten aller episch-dramatischen Lehrdichtungen des Mittelalters noch mehrere besprochen werden. Aber welche Bedeutung diesen unmittelbareren Vorläufern des großen Florentiners, namentlich solchen Italienern wie seinem Lehrer Brunetto Latini und dessen Zeitgenossen Bono Giamboni, auch zuzuerkennen sein mag:[2]) zur Höhe dessen, was **Dante Alighieri** geleistet, erhebt sich keiner derselben. Als der an Hochflug der Ideen und dichterischer Eleganz ihm am nächsten kommende Vorgänger scheint uns Alanus gelten zu müssen; aber groß genug bleibt allerdings der die beiden trennende Abstand. Wenn in dem „Anticlaudianus" eine der bestgelungenen und ansprechendsten Nachbildungen der von Capella und Boëtius sowie bezw. von Prudentius gebotenen Vorbilder zu erblicken ist, so bietet die Divina Commedia doch weit mehr als nur eine derartige Nachbildung. Der Riesengeist des Florentiner Dichters hat einen höheren Flug genommen als alle seine Vorgänger. Nicht bloß zweien oder dreien der älteren literarischen Koryphäen hat er nachgeeifert, sondern den gesamten Ertrag der vorausgegangenen poetischen Kunsttradition, soweit dieselbe Bedeutendes in sich schloß, hat er aufgenommen und zu einer vollkommneren Schöpfung als alle früheren verarbeitet. Die Überreste beengender Fesseln, womit auch die genialsten Vorläufer noch belastet geblieben waren, hat er abgeworfen und durch den himmelan strebenden, ja in den Himmel eindringenden Flug seiner Gedanken neue Bahnen erschlossen — für die christlich-poetische Literatur nicht allein, sondern für das gesamte geistige Kulturleben des Abendlands. Das Geheimnis seiner dichterischen Größe ruht in dem universalistischen Geist und Charakter seiner Konzeptionen, in der Zusammenfassung dessen, was die Vorgänger seit einem Jahr-

---

[1]) Simler, l. c., S. 68. Bossard, S. 59.

[2]) Als für Dante z. Tl. vorbildlich geworden kommt vom ersteren der Tesoro (oder Tesoretto), vom letzteren besonders der (nach boëtianischem Muster abgefaßte) moralische Traktat: Introduzione alle virtù in Betracht. S. über beide Kraus, S. 436 f.

tausend Kühnes und Großes geschaffen, zu noch kühneren und größeren Ideen. [1])

Hadesfahrten hatten schon das klassische Altertum, Fegfeuervisionen und Paradiesesfahrten hatte die christlich-kanonische und apokryphische Literatur älterer und mittlerer Zeit in allerlei Ausprägungen geschaffen.[2]) Der Höllen-, Fegfeuer- und Himmelsreise des Sängers von Florenz kommt an Genialität des Grundgedankens und an allumfassender Großartigkeit der Ausführung nichts Früheres gleich. Was irgend in der älteren Skalenmystik Sinniges und Ergreifendes zum Ausdruck gelangt war, es kehrt in noch erhebenderer und schwungvollerer Fassung hier wieder. Für die Gegenüberstellung des tätigen und des beschaulichen Lebens hatte die bisherige ethisch-asketische Literatur allerhand, zum Teil poetisch wertlose Versinnbildlichungen gebraucht; der Florentiner Sänger bricht dafür eine ganz neue Bahn. Er macht sich los von der schulmeisterlich-pedantischen *Π*- und *Θ*-Semiotik des älteren und des jüngeren Boëtius; auch an die alt-über-

---

[1]) Es gehört zu den wichtigsten Verdiensten von Kraus' meisterhafter Dante-Monographie, gegenüber den mancherlei einseitigen Annahmen, womit frühere Erklärer bald dieses bald jenes poetische Vorbild als ausschließlich oder fast ausschließlich von Dante nachgeahmt zu erweisen gesucht hatten, das Universalistische, alles Zusammenfassende und eben damit alles Überbietende seines Verhaltens zur älteren Tradition dargetan zu haben. Nur die Einwirkung der in Alan's Dichtungen enthaltenen Vorbilder auf sein Werk scheint er uns allzu niedrig eingeschätzt zu haben (s. die nur ganz beiläufige Hinweisung auf De planctu Naturae: S. 363). Auf diesem Punkte hätten die von Bossard (S. 71—105) gegebenen Nachweise, betreffend zahlreiche Berührungen zwischen dem Anticlaudianus und der Div. Comm., aufmerksamere Beachtung verdient. Vgl. auch M. Deutsch, Alanus, PRE.[3] I, 284.

[2]) S. die reichhaltige Übersicht über die Literatur dieser (schon durch altchristliche Apokrypha wie die Petrus- und die Elias-Apokalypse repräsentierten) vor-Danteschen Jenseitsreisen in Prosa und Poesie bei Kraus, S. 427—434. Mit Recht wird unter den hiehergehörigen mittelalterlichen Produkten neben der Visio Pauli, der Brandanus- und der Tundal-Vision, auch die des Fra Alberico de Montecassino genannt (herausgeg. in Bd. V der Bibliotheca Casinensis, 1894), deren Zugehörigkeit zu den speziell vom Dichter der Div. Comm. befolgten Vorbildern wohl außer Zweifel steht. Auch auf die einschlägige französische Troubadourliteratur der „Voyages de Paradis“ (von Baldouin de Condé, Rutebeuf, Raoul de Zoudanc) wird hier hingewiesen. Vgl. in Bezug auf diese auch Ebert, Chr.-lat. Lit. III, 361 f.

lieferte Lea- und Rahel-Allegorie, die ihm allerdings ehrwürdig bleibt (s. Inf. II, 102 und Parad. XXXII, 8), bindet er sich nicht ausschließlich. Er ergänzt und verstärkt aber diese herkömmliche Weise der Versinnbildlichung mit genialer Inventionsgabe. Zwei christliche Frauenideale von höchster Schönheit und edelster Tugendfülle treten bei ihm an die Seite jener alttestamentlichen Typen. Matelda, die in ihrer Eigenschaft als liebreiche Segenspenderin und Wohltäterin personifizierte christliche Idealkirche, und Beatrice, seine Jugendliebe in himmlisch verklärter Gestalt, werden ihm zu Sinnbildern der vita activa und der vita contemplativa. Und mit nicht geringerer Genialität wie diese beiden Figuren, die ihm als Führerinnen zu den Seligkeiten des Christenlebens dienen müssen, weiß er die Person seines Führers durch die untere Welt zu wählen und auszustatten. Keine künstliche Abstraktion, keine abgeblaßte allegorische Figur wie etwa Ratio oder Prudentia geleitet ihn in die Tiefen des Reichs der Unseligen, sondern der altrömische Sänger, in dem der Inbegriff antiker Weisheit, Tugend und Frömmigkeit verkörpert erscheint. So stellt er an den Anfang seines Gedichts die edle Idealgestalt, welche die Weisheit dieser Erde verkörpert, gleichwie er die von Gott stammende höhere Weisheit durch die Doppelgestalt jener Frauenideale zur Anschauung bringt.

Aber auch den durch seine Kirche kanonisierten Gebilden der christlich-aretologischen Tradition läßt er ihr Recht widerfahren. Als gelehriger Jünger des heiligen Thomas verwebt er in sein umfassendes Gemälde des Christenlebens im Diesseits und Jenseits ebensowohl die Schreckgestalten der Hauptsünden, wie das lockende Idealbild der klassischen und der theologischen Tugenden. Zwar das letztere tritt mehr zurück. Nur beim Übergang vom Fegfeuer zum Paradies, nachdem Vergil ihn verlassen und Matelda statt desselben sich seiner angenommen hat, erscheint ihm der Chor der Tugenden in Gestalt zweier Gruppen von anmutigen Jungfrauen, einer aus vier und einer aus drei bestehenden, die ihn zu Beatrice, seiner Führerin für den Aufstieg in das Paradies hingeleiten und ihm deren unbeschreibliche Schönheit enthüllen (Purg. 31). Die an einer früheren Stelle des Gedichts (Inf. 2, 49—120) erwähnten „drei Damen" (tre Donne) bedeuten nicht die theologischen Tugenden, sondern das dreifache Wirken der göttlichen

Heilsgnade, als gratia praeparans, cooperans und perficiens.[1]) Dagegen hat der düstere Septenar der Hauptlaster des Menschengeschlechts stärker und zu mehreren Malen in den Gang der Schilderungen des Dichters eingegriffen. Vom 9. bis zum 26. Gesang des Purgatorio erscheint das Gedicht wesentlich als eine freie poetische Verarbeitung des scholastischen Lehrstücks von den sieben Kapitalsünden. Nicht bloß durch genaue Einhaltung der Siebenzahl, sondern auch durch Befolgung der seit Gregor d. Gr. vorherrschenden Art der Aufzählung, mit dem Stolz als erstem und der Wollust als letztem Glied der Reihe, betätigt der Dichter hier seinen treuen Anschluß an die kirchliche Überlieferung. Die von schweren Felsblöcken niedergedrückten Superbi sind die ersten, die er auf den Stufen des Fegfeuerbergs ihre Laster abbüßen sieht. Es folgen dann weiter aufwärts die Invidiosi, die Irosi, die Accidiosi (oder Trägen), die Avari (samt ihrem Gegensatze, den Prodighi), die Golosi und die Lussuriosi.[2]) Aber nicht bloß an sündigen Mitmenschen, die einst auf Erden gelebt, bekommt der Dichter diese siebenerlei Hauptsünden und ihre Bestrafung anzuschauen. Er muß sich selbst derselben als schuldig bekennen, worauf der Pförtner-Engel an der Fegfeuertür, dem er dies Bekenntnis durch Schlagen auf seine Brust ablegt, ihm mit scharfer Schwertspitze sieben Denkzeichen in Gestalt von sieben P (Peccatum) auf seine Stirne eingräbt und alsdann erst ihm den Zugang zum Feuerberge öffnet, mit der Weisung:

„Bist du dort innen, tilge diese Wunden“.

Es verschwinden dann beim emporklimmenden Durchwandern der sieben Kreise des Purgatoriums der Reihe nach diese sieben Sündenmale. Nachdem der Kreis der Stolzen zurückgelegt ist, fühlt der Wanderer, daß die erste Wunde getilgt ist, nach Durchwanderung des Kreises der Neidischen fühlt er sich befreit vom zweiten P, u. s. f.[3]) Als er am Gipfel des Bergs aus dem

---

[1]) Kraus, S. 447 f.

[2]) Siehe die bildlichen Darstellungen des Fegfeuerbergs in den illustrierten Dante-Ausgaben; auch z. B. die bei Ph. Schaff, The Divina Commedia (in Literature and Poëtry, New York 1890), S. 392. — Wegen des Verhältnisses der Laster-Reihenfolge im Inferno zu derjenigen im Purgatorio vgl. Kraus, S. 423 f.; auch mein Lehrst. von den sieben Hauptf., S. 98.

[3]) Darauf, daß mittels des successiven Getilgtwerdens der sieben P auf den liturgischen Brauch der sieben Skrutinien oder Katechumenenprüfungen,

Kreise der Wollüstigen herausgetreten, ist seine Stirne wieder glatt und rein; kühlende Lüfte verkünden ihm nun den nahen Eintritt zunächst in das irdische Paradies (Kap. 26). — Entferntere Anklänge an die kirchliche Lasterlehre bietet auch das Inferno, wo aber die Reihenfolge der Hauptsünden abweicht und statt der Stolzen vielmehr die Wollüstigen an die Spitze derselben gestellt erscheinen. Drei der Hauptlaster: Wollust, Stolz und Habgier (vgl. 1. Joh. 2, 16) begegnen schon gleich im Eingang der ganzen Dichtung, symbolisiert durch die Tiergestalten des Panthers, des Löwen und der Wölfin (Inf. 1, 31—60). Es gibt keine Deutung dieser drei Tiergestalten (tre fiere), welche wirklich zu befriedigen vermöchte, außer dieser einen, für die bereits die ältesten Ausleger des Gedichts eintreten.

Bei Dante erscheint das kirchliche Lehrstück von der Tugenden und der Laster Siebenzahl noch als integrierend im Kreise des scholastisch-orthodoxen Systems; es kommt ihm im Ganzen dieses Systems zwar nicht eine zentrale und alles beherrschende, aber immerhin eine sehr hohe Bedeutung zu; sein Umgebensein mit vielerlei sonstigen Schilderungen von tiefer Bedeutsamkeit und starker Anziehungskraft bewirkt nicht, daß es zu bloßer Unscheinbarkeit herabsänke. Anders schon verhält es sich mit seinem Vorkommen bei dem nächstfolgenden Dichterheroen der beginnenden Renaissance. **Petrarca**, der begeisterte Nachahmer antiker Rede- und Dichtkunst, zeigt sich schon nicht mehr so beherrscht von der Welt- und Lebensanschauung eines Thomas oder anderer Koryphäen der kirchlichen Systematik, daß er jenes Lehrstück in dem Maße nachhaltig und oft wiederholt in seine poetischen Schöpfungen eingreifen ließe, wie dies bei jenem der Fall war. Da, wo er mit einigem Interesse auf es Bezug nimmt, in der berühmten autobiographischen Skizze seines Reiseberichts von der Besteigung des Monte Ventoso (im Briefe an Dionisio da Borgo San Sepolcro), sowie in den drei Gesprächen mit Augustinus über die Weltverachtung, sieht man ihn gegenüber dem Siebenlasterdogma sogar eine fast kritische Haltung betätigen. Er bekennt, da, wo er gelegentlich jener Bergbesteigung über sein Aufschlagen der Konfessionen Abgustinus und sein Lesen der

---

welche an den Sonntagen der Passionszeit stattzufinden pflegten, hingewiesen ist, hat zuerst Kraus (S. 424) aufmerksam gemacht.

Stelle Buch X, 8, 15[1]) berichtet, noch von einigen irdischen Leidenschaften, namentlich von sinnlicher Liebe, Habsucht und Ruhmgier beherrscht zu sein; aber weder an die johanneische Dreizahl der Dinge dieser Welt (1. Joh. 2, 16), noch an die böse Sieben der Hauptlaster läßt er die hier geführte Klage anklingen; und von der durch Beimischung von Schwermut temperierten Liebesleidenschaft, die er sich noch schuldgibt, redet er in entschuldigendem Tone.[2]) Jene Dialoge mit Augustin führen dieses Thema weiter aus. Der durch die Himmelserscheinung der „Wahrheit“ ihm zugeführte ehrwürdige Greis, in welchem er den heiligen Bischof von Hippo erkennt, nimmt sein reuiges Selbstbekenntnis entgegen. Aber von Abhörung einer Beichte nach dem bekannten siebenteiligen Schema bleibt auch diese Unterredung weit entfernt. Und nicht mit strenger Strafpredigt oder mit Zudiktierung kirchlicher Pönitenz tritt der Kirchenvater dem der Ruhmsucht, der sinnlichen Liebe und der Akedie sich Anklagenden entgegen, sondern als freundlicher Berater, der im Grunde mehr vor diesseitigen schlimmen Folgen der dreierlei Verirrungen als vor jenseitiger ewiger Bestrafung derselben warnt. Von den Lastern des Neids, des Zorns und der Schwelgerei in Speise und Trank erklärt der Beichtende überhaupt sich für frei; und über sein Leiden an Akedie äußert er sich in einer Weise, die dieses Übel nicht als das alte Mönchslaster des faulen Stumpfsinns, sondern idealisiert, ja fast modernisiert zu edler Melancholie oder Weltschmerz kennzeichnet.[3]) — Anklänge an diesen die kirchlich-asketische überlieferte Wertung der menschlichen Leidenschaften teils durchbrechenden, teils vornehm über sie hinwegschauenden Standpunkt enthalten auch Petrarcas moralphilosophische Traktate De remediis utriusque fortunae. Sie zerfallen in zwei Serien, wovon die erste (122 Nummern) Unter-

---

[1]) Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt seipsos (Conf. X, 8, p. 237 Knöll).

[2]) Mihi quidem multi adhuc ambigui molestique negotii superest. Quod amare solebam, iam non amo; mentior: amo, sed verecundius, sed tristius etc. (Epp. ad familiares l. IV, Ep. 1, p. 198 Fracasetti).

[3]) Vgl. G. Körting, Petrarcas Leben und Werke, Leipzig 1878, I, 629—649. L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Deutschland, Berlin 1882, S. 24—29.

redungen der Vernunft mit der „Hoffnung“ und der „Freude“, die andere (132 Nummern) Gespräche ebenderselben Ratio mit „Schmerz“ und „Furcht“ bietet. Direkter und reichlicher als diese ganz nur nach antiken Mustern gearbeitete Glückseligkeitslehre eines Stoikers des 14. Jahrhunderts treten in den Traktaten „Über die Muße der Mönche“ und „Über das Leben in der Einsamkeit“ Berührungen mit den Grundzügen der mittelalterlich-christlichen Tugendlehre zutage.[1]) Aber auch hier macht eine starke Differenz sich bemerklich zwischen dem Standpunkt des Herolds humanistischer Geistesfreiheit und dem seiner mittelalterlichen Vorgänger. Auch von Dantes ernster und tieffrommer Lebensansicht weichen die darin dargelegten Anschauungen und Grundsätze weit genug ab. Die vergleichende Schilderung vom Verhalten des „Vielbeschäftigten“ (Occupatus) und des „Einsamen“ (Solitarius) im Einsamkeitstraktat liest sich stellenweise fast wie eine auf modernem Standpunkt gezeichnete Karikatur auf den Gegensatz zwischen aktivem und beschaulichem Leben. Zur tiefsinnigen und pietätsvollen Behandlung eben dieser Typen beim Sänger der Div. Commedia (S. 276) ergibt sich da ein bedeutsamer Kontrast.

Was in Petrarcas Stellungnahme sowohl zur scholastischen wie zur mystischen Tugendlehre seiner Zeitgenossenschaft vor allem charakteristisch hervortritt, ist sein Streben nach Zurückstellung der komplizierteren Schematismen und nach möglichst schlichter, lebensfrischer und naturwahrer Gestaltung der zu bietenden ethischen Vorschriften. Es ist die nämliche vereinfachende, antischolastische Tendenz, welche die späteren Moralschriftsteller der humanistischen Schule noch stärker hervorkehren, z. B. **Erasmus** im „Handbüchlein des Streiters Christi“ (Enchiridion militis christiani, 1502 ff.), worin zwar allerlei von triadischen Gruppierungen angebracht, auch nach platonischem Vorgang die psychologische Dreiteilung des Menschen (in Seele, Leib und Nous) als Einteilungsprinzip für die Tugenden verwertet, und desgleichen eine Dreizahl von Hauptlastern (avaritia, superbia, ira) statuiert, im übrigen aber gegen künstliches Systematisieren und Schematisieren Abneigung kundgegeben wird.[2]) Will man in diesem Sich-

---

[1]) Körting I, 542 ff. 564 ff. 583 ff.

[2]) De Wette, Chr. Sittenl. II, 2, 263—265. K. Müller, Grundriß der Kirchengesch. II, 1, S. 200 f. — Ähnliches findet sich in den Regulae

ernüchtern der Moraldoktrin nach den vorhergegangenen Überschwenglichkeiten und Spielereien des kirchlichen Lehrbetriebs auf diesem Gebiete, einen evangelisch-reformatorischen Zug erblicken, so würde man mehr behaupten als sich mit gutem Grunde behaupten läßt. Aber ein Übergang vom Scholastizismus und Mystizismus des Mittelalters zu biblisch korrekterer und gesünderer Behandlung des in Rede stehenden Lehrgebietes ist es immerhin, was in solchen Erscheinungen sich ankündigt. Das Zurückgehen auf das strengere Formenmaß und die einfacheren Schönheitsgesetze der Antike hat auch diesem Gebiete der Rückkehr zur biblischen Urgestalt christlicher Wahrheitserkenntnis präludiert. Der Humanismus ist, wie sonst noch vielfach, so auch in der Gestaltung der ethischen Lehrformen, zum Johannes Baptista geworden, der der neu aufgehenden Sonne des Evangeliums voranleuchtete.

---

ad vitae christianae institutionem des Joh. Picus von Mirandula († 1495) (s. Gaß, II, 1, 16); auch bei Battista Mantovano († 1516) in der Schrift De calamitatibus temporum (Geiger, a. a. O. S. 175).

C. Die neuere Zeit.

11. Die reformatorische Kritik der scholastisch-mystischen Überproduktion und Veräußerlichung.

Am Ziele ihrer mittelalterlichen Entwicklung angelangt, bot die abendländisch-kirchliche Ethik, und in ihr besonders die Tugendlehre, den Anblick einer Fülle von Formen, deren üppiges Übermaß nicht mehr gesund heißen konnte. Sie glich den Entartungssymptomen, deren die damalige kirchliche Theologie nur allzu viele aufwies. Überproduktion und zwar schädliche Überproduktion, ist die allein richtige Benennung für die auf diesem Gebiete ebensowohl, wie auf denen des spätmittelalterlichen Kultus- und Kunstlebens, desgleichen des Mönchswesens und der klerikalen Hierarchie herrschend gewordenen Zustände. Die vielerlei Dreizahlen, Vierzahlen, Siebenzahlen und doppelten Siebenzahlen, Zehn- und Zwölfzahlen 2c., womit nicht nur die moral-theologischen Abschnitte der scholastischen und kasuistischen Summen, sondern auch die Predigten und homiletischen Repertorien, die Beichtspiegel und Andachtsbüchlein vollgepfropft waren, konnten nicht mehr fördernd, sondern nur verwirrend und schädigend auf das wirkliche Frömmigkeitsleben einwirken. Es lag hier ein Phänomen ähnlicher Art vor, wie die Überfüllung der Kultushandlungen mit lästigem, für die Gemeinde längst nicht mehr verständlichem Zeremoniell, die Überfüllung des Kalenders mit Jahres- und Monatsfesten zu Ehren aller möglichen großen und kleinen, in- und ausländischen, wohlbekannten und wenig bekannten Heiligen, die Überfüllung der Listen der kirchlichen Hierarchie mit einer geradezu unübersehbar gewordenen Reihe von alten und neuen Mönchs- und Nonnenorden, Kanoniker-Instituten, Kongregationen u. s. f.

Nicht einmal als schön, als etwelchem ästhetischen Bedürfnis entsprechend, ließ jenes Übermaß zahlensymbolischer Gebilde und traditioneller mystischer Formeln sich noch bezeichnen, womit die ethisch-asketische Lehr- und Sprechweise prunkte. Es widersprach den Gesetzen edler und reiner Schönheit fast in noch stärkerem Maße als die Überladung der spätgotischen Kirchgebäude mit phantastischem Ornamenten- und Statuenschmuck, oder als die Belastung ihrer Altäre mit goldstrotzendem Meßgeräte, üppig verzierten Reliquienschreinen und über und über bemalten Bildtafeln. Das Übermaß der Bilder im damaligen kirchlichen Kultus konnte in der Tat verwirrend, ja sinnbetörend auf manches andachtsbedürftige Christenherz wirken; in der Beurteilung des seitens der Menge ihnen geweihten Dienstes als „einer gefährlichen Klippe“, einer „Hauptform der Religion dieser Welt“[1]) ist in der Tat Wahrheit enthalten; ja das gelegentliche Hervortreten explosionsartiger Kundgebungen des Volksunwillens über die „Ölgötzen“ auf evangelischer Seite erscheint begreiflich. Kaum milder läßt sich über den religiös-sittlichen Wert der durch geistlose Zahlenmystik und leeren Formelkram verwilderten Tugendlehre jener Zeit urteilen. Zumal am Maßstab des göttlichen Worts gemessen vermag dieselbe nicht sonderlich viel was etwa zu ihren Gunsten spräche aufzuweisen. Manche der sie anfüllenden Formen und Formeln sind überhaupt nicht biblischen Ursprungs; bei vielen ist der biblische Grund, aus dem sie erwachsen, durch üppiges Beiwerk ganz und gar verdeckt.

Es verhält sich mit diesem Teil des mittelalterlich-scholastischen Lehrganzen wie mit so manchen anderen Abteilungen desselben. Der Fülle der darin verwendeten Lehrformen entspricht keineswegs deren Güte und fruchtbringende Kraft. Nur leichtfertige Unkritik oder blind traditionsgläubige Vorliebe für das Alte könnte es unternehmen, das auf diesem Acker der scholastischen Aretologie gereifte Gewächs als ausnahmslos gut geratene Saat anzupreisen. Auf die Mehrzahl dieser Schemata und Lehrformeln paßt einzig und allein der Name Unkraut. Die einzelnen schönen Ähren inmitten der wuchernden Umgebung tragen zur Verbesserung des Gesamtwerts der Pflanzung wenig oder

[1]) Vgl. Hengstenberg, bei Steinmeyer, Der Dekalog ꝛc. S. 65.

nichts bei.[1]) Wie im scholastischen Lehrgebäude des ausgehenden Mittelalters überhaupt die zugrundeliegenden biblischen Wahrheiten, wenn nicht ganz verdrängt, doch stark zurückgedrängt, ja hie und da fast erdrückt erscheinen durch aus ihnen hergeleitete jüngere Formen, so ist es insbesondere auch mit dem Lehrstück von den Tugenden und den diesen entgegenstehenden Sünden bestellt. Die schlichtere Form der christlichen Urzeit steht umwuchert da von üppigeren Gebilden jüngeren Alters — wie in der Glaubens-, so in der Sittenlehre und demgemäß auch in der von ihnen beiden beeinflußten Gebetspraxis, wo die edle Einfalt des biblischen Urbilds häßlichem battologischen Geplapper weichen muß. Es ist überall dieselbe, auf Vervielfältigung und zugleich auf Veräußerlichung und künstelnde Verunstaltung der einfachen Urform gerichtete Tendenz, die sich hiebei bemerklich macht. Bei Behandlung der Lehrsätze des Glaubens genügt nicht das triadische Schema des Apostolikums: man zählt statt der drei mindestens zwölf, wonicht gar vierzehn Glaubensartikel (vgl. S. 242 f). Bei Behandlung der Tugenden wird die Dreizahl des Paulus entweder durch die Vierzahl Platos verdrängt oder in eine, sie zu niederem Wert herabdrückende Siebenzahl hineingenommen. Auch das zweiteilige Schema des Dekalogs (erste Tafel und zweite Tafel) und das der zwei Wege (schmaler und breiter Weg, Matth. 7, 14) werden zu einfach befunden; teils kasuistischer Scharfsinn, teils mystische Phantastik wissen daraus reicher gegliederte Schemata zu entwickeln. Bei den sieben Vaterunser-Bitten demütig stehen zu bleiben, ist dem heißen Gebetsdrang mittelalterlicher Asketen seit St. Dominikus unmöglich. Sie reihen das siebenteilige Paternoster, durch Beifügung des engelischen Grußes Ave Maria 2c. erweitert, in dekadenweiser Vervielfältigung aneinander und bilden so 33gliedrige, 50gliedrige, 70- oder 72gliedrige, ja 150gliedrige Gebetsschnüre.[2])

---

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung H. Becks (Deutsche Erbauungslit. 2c. S. 28) gegenüber der geschichtsfälschenden römischen Apologetik von Janssen und dessen Schule: die bei diesen beliebte Methode des Hinweisens auf das vielerlei mehr oder weniger evangelisch Geartete in der Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts sei so zu beurteilen, „wie wenn ein Landmann uns zu seinem von Unkraut überzogenen Felde führen und auf die einzelnen vollen, schönen Ähren hinweisend, uns einreden wollte, es sei das doch ein vortreffliches Feld und an die Notwendigkeit einer Reinigung desselben sei nicht zu denken."

[2]) Zöckler, Artik. „Rosenkranz" in PRE.[3], XIII, 61 ff.

Helfen konnte gegenüber dieser mit epidemischer Stärke um sich greifenden Wucherungstendenz nichts als der Rückgang auf das schlichte Bibelwort. Die zwar teilweise aus biblischer Wurzel erwachsenen, aber üppig aufgeschossenen und unter allerlei weltlichen Einflüssen verwilderten Schematismen waren zu Zauberformeln geworden, unter deren Einwirkung gesundes Christenleben nicht länger gedeihen konnte. Vor allem war es die Siebenzahl, welche in beiderlei Ausprägungen, als aretologisches Lichtbild und als unheimliches hamartologisches Gespenst, die gesamte abendländisch-christliche Menschheit in ihren Bannkreis gezogen hatte. Zu wahrhaft freier Bewegung ließ die Herrschaft dieses seit Lombardus und Thomas überallhin durchgedrungenen Lehrtropus weder die scholastisch noch die mystisch gerichteten Morallehrer gelangen. Und der mehr und mehr ins Geistlose entartende Formalismus einer an siebenteilige Schemata gefesselten Lehrtradition wirkte nur allzu sehr im Sinne des unevangelischen Semipelagianismus, von dem die gesamte Dogmatik und Moral der Kirche durchdrungen war. Von dem Einen, was not tut, von Ergreifung des Heils in Christo durch Buße und Glaube, lenkt das siebenteilige Spektrum der scholastischen Tugendforderung unvermeidlicherweise ab, trotz aller Bemühungen, nach Augustins Vorgang die Liebe als Fundament oder als Zentrum der Sieben darzutun. Die Aufzählung der siebenerlei Arten der Tugendbetätigung wirkt auf das sittliche Streben nicht stärkend ein, sondern zerstreuend und zersplitternd, also schwächend. Die Zusammenfassung der biblischen Tugendentrias mit der klassischen Tetras zu einer Einheit bedeutet eine innere Unwahrheit, denn die beiden Gruppen widersprechen einander; während die erstere auf dem Prinzip der Alleinwirksamkeit der Gnade fußt, setzt die andere des Menschen freie Selbstbestimmung voraus. Also ein halb heidnisches, halb christliches Gebilde, das jedenfalls des biblischen Grundes entbehrt! In Jes. 11, 2 ist ja nicht von sieben Arten menschlicher Tugendübung die Rede, sondern von sieben Gnadenwirkungen Gottes; und noch weniger als diese Stelle legt irgend sonst welcher Ausspruch Alten oder Neuen Testaments sein Zeugnis zu gunsten des scholastischen Septenars ab. — Ähnlich verhält es sich mit den Stufenleitern der mystischen Tugendlehre. Schon die vier Liebesgrade Bernhards und seiner Nachfolger ermangeln direkter und einwandfreier

biblischer Bezeugung. Von den sieben Staffeln Bonaventuras, Davids v. Augsburg und der Späteren gilt das aber noch viel mehr.

Und nun gar das Siebenlaster-Schema — dieses klösterlich-klerikale Fabrikat ohne jeglichen Schriftgrund und ohne irgend welchen Nutzen, sei es für katechetische, sei es für pädagogische oder pastorale Zwecke! Schon das vielfache Überlegen und Hin- und Herschwanken seiner Vertreter hinsichtlich der Stellung und Gruppierung der sieben Glieder gibt es als ein Menschenfündlein späten Ursprungs zu erkennen. Mit keiner der in der Schrift vorkommenden Aufzählungen der einzelnen Erscheinungsformen des sündig Bösen hat es Ähnlichkeit; eine innere Gewähr aber für seine Unentbehrlichkeit, oder gar für seine Heilsnotwendigkeit bietet es nicht. Nicht einmal vollständig sind die zumeist verbreiteten und vor allem schädlichen lasterhaften Neigungen des sündigen Menschenherzen in ihm genannt. Die Lüge fehlt! Selbst die durch Papst Gregor eingeführte, durch Thomas und Spätere fleißig fortgebildete Angliederung einer Gesellschaft von nahezu 40 „Töchtern“ an die sieben Stammlaster vermag diesem fatalen Defekt nur unvollkommen abzuhelfen. Gibt man aber auch zu, die Liste sei wenigstens in der Hauptsache eine vollständige, so bleibt ihr praktischer Nutzen, sofern sie zu bessernder Einwirkung auf das sittliche Verhalten einzelner oder ganzer Gemeinschaften dienen sollte, doch ganz zweifelhaft. „Wozu doch dieses Spezialisieren, dieses künstliche Anatomisieren des cor peccatis refertum nach einem von außen herangebrachten Schema, dieses Inquirieren nach Seelenzuständen, die, so verschuldet vom Individuum sie sein mögen, doch mehr ein psycho-logisch-erkenntnistheoretisches als ein unmittelbar religiöses Interesse beanspruchen können! Dieser bösen Sieben eignet nicht einmal so viel von echt christlichen Antezedentien oder Motiven, wie ihrer jüngeren Schwester, der Tugenden-Heptas: welchen Gewinn sollten Christenleute aus ihrer Benutzung bei Akten reuiger Selbstprüfung und Sündenerkenntnis ziehen? Der Teufel geht davon noch nicht fort, daß er möglichst treu an die Wand gemalt wird. Das anhaltende Wühlen im Sündenschmutze kann nicht rein von Sünden machen, und das beständige Hineinstarren in einen gestankhauchenden Sumpf kann die Gesundheit des aufmerksamen Betrachters wohl schädigen, aber nicht ver-

bessern. Die Anwendung dieses Schema der sieben oder auch acht Laster als Mittels zur Gewissensprüfung gehört zu den mancherlei Symptomen jener auf Mechanisierung und Veräußerlichung der Religiosität ausgehenden Richtung, die seit Konstantins Zeit die immer tiefer ins Weltleben herabsinkende Christenheit beherrschte. Näher zu Christo hin vermochte dieses Mittel nicht zu führen. Im Gegenteil, der in diesem Probierspiegel sich viel Beschauende lief Gefahr, von Christo weiter abgezogen und ins Sündenleben tiefer als vorher schon verstrickt zu werden." [1])

Es erscheint bedeutsam, daß in der Ethik der Reformatoren dieses heptadische Hauptsünden-Dogma fast gänzlich unbeachtet gelassen, also gleichsam totgeschwiegen wird, während doch bei einigen von ihnen das heptadische Tugendschema anerkennende Beurteilung erfährt, ja Gegenstand einzelner beachtenswerter Fortbildungsversuche wird. B e k ä m p f t wird das Siebenlasterdogma allerdings nicht, denn es war auch Brauchbares in ihm enthalten, und der gesunde Kern dieser Zusammenstellung von vorzugsweise verbreiteten und vor allem zu meidenden Formen des sündig Bösen konnte als mit dem Inhalt der zehn Gebote sachlich übereinkommend oder wenigstens sich berührend erwiesen werden. Dem Schicksal der scholastischen Sakramentslehre, deren Siebenzahl Gegenstand vielfacher Polemik und scharfer Kritik vom biblisch-reformatorischen Standpunkt wurde, entging daher die hamartologische Heptas. Aber Versuche zu ihrer Konservierung in der bisherigen Form wurden nicht gemacht. Das Siebenlasterschema verschwindet alsbald in der Moraltheologie des Protestantismus fast wie in einer Versenkung, während der Lehre von den drei theologischen und den vier moralischen Tugenden weitere Pflege, oder wenigstens Beachtung und relative Anerkennung zuteil wird.

Ein Blick auf einige hieher gehörige Haupterscheinungen aus den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit wird dies anschaulich machen.

Luther hat kurz vor seinem Eintreten in die reformatorische Laufbahn sich mit dem Kapitalsündendogma einige Male befaßt, aber dies bereits so, daß er einer Vertiefung und Verinnerlichung

[1]) Vgl. die zum Teil gleichlautenden Ausführungen auf S. 110 f. der Abhandlung: „Lehrst. von den sieben Hauptsünden."

desselben ernstlich zustrebt. In einem zwischen 1514 und 1517 gehaltenen Sermon rügt er die tugendstolzen Heiligen und deren Lobredner, welche es verkennen, daß auch bei solchen, welche die Kirche als Inhaber einer besonderen Heiligkeit rühmt, noch gar viel Sündiges zu finden sei. Mit nicht weniger als sieben Kapitalsünden seien sogar diese vermeinten Heiligen belastet, nämlich 1. mit Pharisäerstolz (superbia), der keine Sünde bei sich wahrnehme; 2. mit selbstgefälliger Betrachtung ihrer eignen Werke (luxuria, i. e. delectari, placere, titillari in propriis operibus); 3. mit verwegener Sicherheit (temeraria securitas contra timorem Dei); 4. mit keckem, sittenrichterlichem Aburteilen über andere (temerarium iudicium, quod omnia extra eos sint immunda); 5. mit splitterrichterlichem Sichärgern (detrahere et iudicare) über die Sünden anderer; 6. mit Verzweifelnwollen am Seelenheil beim Verfallen in Sünde (gravissima tristitia et inquietudine cruciari, ita ut pereat eorum fiducia); 7. mit der Verzagtheit eines allzu ängstlichen Gewissens (angusta conscientia s. resignatio sui).[1]) Während hier die landläufige Lehre von den sieben Haupt- oder Todsünden — allerdings nicht in spottender Absicht — parodiert wird, erfährt sie in einer Predigt über die Zehngebote, welche Luther kurz nach dem Beginn des Thesenstreits, also auf der Grenzscheide zwischen seiner vorreformatorischen und reformatorischen Zeit gehalten hat,[2]) einen offenen Angriff. Sie wird hier als „eine willkürliche, weder vernunft- noch schriftgemäße Weise der Sündeneinteilung" (voluntaria divisio; non necessaria ratio vel autoritas) bezeichnet. Das Sündigen „zum Tode" (1. Joh. 5, 16) könne in Wahrheit auf vielfachere Weise als nur durch die bekannte böse Sieben: Stolz, Geiz, Wollust, Freßsucht, Jähzorn, Neid, Trübsinn[3]) vollbracht werden. Daß es solcher Hauptsünden gerade sieben gebe, scheine zuerst Johannes Chrysostomus auf Grund der Stelle Deut. 7, 1 gelehrt zu haben,

---

[1]) Serm. de vitiis capitalibus in merito operum et opinione sanctitatis se offerentibus (Luthers W., Krit. Gesamtausgabe I, 70 ff.). Vgl. Hering, Die Mystik Luthers ꝛc. Leipzig 1879, S. 62.

[2]) Decem praecepta, populo Wittenbergensi praedicata, Krit. G.-A., I, 517 ff. Vgl. Hering, a. a. O.

[3]) Also die seit Thomas Aqu. zumeist übliche Reihenfolge: sup., av., inv. etc. mit nur geringer Abweichung (SALGJJA statt SALJGJA).

der aber bei dieser Deutung der Kanaanitervölker auf die Hauptlaster nicht sowohl die innere Bedeutung der betr. Sündennamen als vielmehr die Zahl Sieben, als symbolum universitatis, im Auge gehabt haben werde.[1]) Für jede der sieben Sünden gebe es neben der unmittelbaren und äußeren Bedeutung eine tiefere und mehr innerliche; und hauptsächlich gegen diese feineren Formen des sündig Bösen, welche viel weiter verbreitet und gefährlicher seien als ihre gröberen Äquivalente, müsse ein ernstgesinnter Christ kräftig ankämpfen, z. B. gegen die Hoffart in der Form selbstgefälliger Eitelkeit eines rechtschaffenen Menschen, gegen den Geiz in der feineren Form der „bösen Zuneigung zur verderbten Natur", gegen die Trägheit in der subtileren Form des Lauwerdens im Dienste Gottes und der Heiligung u. s. f. — So Luther ganz am Anfang seiner Reformatorlaufbahn. Je weiter er auf dieser vordringt, desto gleichgültiger wird er gegen das Todsündendogma. Bald hält er es nicht mehr für nötig, sich um dasselbe überhaupt noch zu kümmern. Wo er die Mannigfaltigkeit der Sündenphänomene zu exemplifizieren hat, da tut er es im Anschluß an die Lasterverzeichnisse des Neuen Testaments, oder noch lieber an die erste und zweite Tafel des Dekalogs. So gegen Ende der Schrift „An den christlichen Adel", wo er — ohne auf die Zahl Gewicht zu legen — eine Siebenheit von Äußerungen des sündig Bösen nennt, die mit „Fressen und Saufen" anhebt und dann der auf der zweiten Dekalog-Tafel indizierten Reihe von Übertretungen des Gotteswillens im wesentlichen folgt („Mord, Ehebrechen, Stehlen, Gottes Unehre und alle Untugend"). So desgleichen in der Urgestalt seines Katechismus, die er schon im nämlichen Jahre wie die eben genannte Schrift herausgab unter dem Titel: „Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers."[2]) Solche dekalogisch disponierte Gestalt tragen fortan in der Regel derartige Aufzählungen bei ihm. Das Kapitalsündenschema hat, als unnützes Menschenfündlein, seine Bedeutung für ihn verloren.

Etwas anerkennender verhält Luther sich zur traditionellen Lehrform betreffs der Tugenden. Vom heptadischen Tugenden-

[1]) Zu der Annahme, daß die betr. Kanaaniter-Deutung den Joh. Chrysostomus (statt Joh. Cassianus) zum Urheber habe, war hier Luther durch Petrus Lombardus verleitet worden. Vgl. S. 156.

[2]) Luther, Bd. VI, S. 467 und Bd. VII, 204 ff. der Weimarer Ausg.

nichts bei.[1]) Wie im scholastischen Lehrgebäude des ausgehenden Mittelalters überhaupt die zugrundeliegenden biblischen Wahrheiten, wenn nicht ganz verdrängt, doch stark zurückgedrängt, ja hie und da fast erdrückt erscheinen durch aus ihnen hergeleitete jüngere Formen, so ist es insbesondere auch mit dem Lehrstück von den Tugenden und den diesen entgegenstehenden Sünden bestellt. Die schlichtere Form der christlichen Urzeit steht umwuchert da von üppigeren Gebilden jüngeren Alters — wie in der Glaubens-, so in der Sittenlehre und demgemäß auch in der von ihnen beiden beeinflußten Gebetspraxis, wo die edle Einfalt des biblischen Urbilds häßlichem battologischen Geplapper weichen muß. Es ist überall dieselbe, auf Vervielfältigung und zugleich auf Veräußerlichung und künstelnde Verunstaltung der einfachen Urform gerichtete Tendenz, die sich hiebei bemerklich macht. Bei Behandlung der Lehrsätze des Glaubens genügt nicht das triadische Schema des Apostolikums: man zählt statt der drei mindestens zwölf, wonicht gar vierzehn Glaubensartikel (vgl. S. 242 f). Bei Behandlung der Tugenden wird die Dreizahl des Paulus entweder durch die Vierzahl Platos verdrängt oder in eine, sie zu niederem Wert herabdrückende Siebenzahl hineingenommen. Auch das zweiteilige Schema des Dekalogs (erste Tafel und zweite Tafel) und das der zwei Wege (schmaler und breiter Weg, Matth. 7, 14) werden zu einfach befunden; teils kasuistischer Scharfsinn, teils mystische Phantastik wissen daraus reicher gegliederte Schemata zu entwickeln. Bei den sieben Vaterunser-Bitten demütig stehen zu bleiben, ist dem heißen Gebetsdrang mittelalterlicher Asketen seit St. Dominikus unmöglich. Sie reihen das siebenteilige Paternoster, durch Beifügung des engelischen Grußes Ave Maria ꝛc. erweitert, in dekadenweiser Vervielfältigung aneinander und bilden so 33gliedrige, 50gliedrige, 70- oder 72gliedrige, ja 150gliedrige Gebetsschnüre.[2])

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung H. Becks (Deutsche Erbauungslit. ꝛc. S. 28) gegenüber der geschichtsfälschenden römischen Apologetik von Janssen und dessen Schule: die bei diesen beliebte Methode des Hinweisens auf das vielerlei mehr oder weniger evangelisch Geartete in der Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts sei so zu beurteilen, „wie wenn ein Landmann uns zu seinem von Unkraut überzogenen Felde führen und auf die einzelnen vollen, schönen Ähren hinweisend, uns einreden wollte, es sei das doch ein vortreffliches Feld und an die Notwendigkeit einer Reinigung desselben sei nicht zu denken."

[2]) Zöckler, Artik. „Rosenkranz" in PRE.[3], XIII, 61 ff.

Helfen konnte gegenüber dieser mit epidemischer Stärke um sich greifenden Wucherungstendenz nichts als der Rückgang auf das schlichte Bibelwort. Die zwar teilweise aus biblischer Wurzel erwachsenen, aber üppig aufgeschossenen und unter allerlei weltlichen Einflüssen verwilderten Schematismen waren zu Zauberformeln geworden, unter deren Einwirkung gesundes Christenleben nicht länger gedeihen konnte. Vor allem war es die Siebenzahl, welche in beiderlei Ausprägungen, als aretologisches Lichtbild und als unheimliches hamartologisches Gespenst, die gesamte abendländisch-christliche Menschheit in ihren Bannkreis gezogen hatte. Zu wahrhaft freier Bewegung ließ die Herrschaft dieses seit Lombardus und Thomas überallhin durchgedrungenen Lehrtropus weder die scholastisch noch die mystisch gerichteten Morallehrer gelangen. Und der mehr und mehr ins Geistlose entartende Formalismus einer an siebenteilige Schemata gefesselten Lehrtradition wirkte nur allzu sehr im Sinne des unevangelischen Semipelagianismus, von dem die gesamte Dogmatik und Moral der Kirche durchdrungen war. Von dem Einen, was not tut, von Ergreifung des Heils in Christo durch Buße und Glaube, lenkt das siebenteilige Spektrum der scholastischen Tugendforderung unvermeidlicherweise ab, trotz aller Bemühungen, nach Augustins Vorgang die Liebe als Fundament oder als Zentrum der Sieben darzutun. Die Aufzählung der siebenerlei Arten der Tugendbetätigung wirkt auf das sittliche Streben nicht stärkend ein, sondern zerstreuend und zersplitternd, also schwächend. Die Zusammenfassung der biblischen Tugendentrias mit der klassischen Tetras zu einer Einheit bedeutet eine innere Unwahrheit, denn die beiden Gruppen widersprechen einander; während die erstere auf dem Prinzip der Alleinwirksamkeit der Gnade fußt, setzt die andere des Menschen freie Selbstbestimmung voraus. Also ein halb heidnisches, halb christliches Gebilde, das jedenfalls des biblischen Grundes entbehrt! In Jes. 11, 2 ist ja nicht von sieben Arten menschlicher Tugendübung die Rede, sondern von sieben Gnadenwirkungen Gottes; und noch weniger als diese Stelle legt irgend sonst welcher Ausspruch Alten oder Neuen Testaments sein Zeugnis zu gunsten des scholastischen Septenars ab. — Ähnlich verhält es sich mit den Stufenleitern der mystischen Tugendlehre. Schon die vier Liebesgrade Bernhards und seiner Nachfolger ermangeln direkter und einwandfreier

biblischer Bezeugung. Von den sieben Staffeln Bonaventuras, Davids v. Augsburg und der Späteren gilt das aber noch viel mehr.

Und nun gar das Siebenlaster-Schema — dieses klösterlich-klerikale Fabrikat ohne jeglichen Schriftgrund und ohne irgend welchen Nutzen, sei es für katechetische, sei es für pädagogische oder pastorale Zwecke! Schon das vielfache Überlegen und Hin- und Herschwanken seiner Vertreter hinsichtlich der Stellung und Gruppierung der sieben Glieder gibt es als ein Menschenfündlein späten Ursprungs zu erkennen. Mit keiner der in der Schrift vorkommenden Aufzählungen der einzelnen Erscheinungsformen des sündig Bösen hat es Ähnlichkeit; eine innere Gewähr aber für seine Unentbehrlichkeit, oder gar für seine Heilsnotwendigkeit bietet es nicht. Nicht einmal vollständig sind die zumeist verbreiteten und vor allem schädlichen lasterhaften Neigungen des sündigen Menschenherzen in ihm genannt. Die Lüge fehlt! Selbst die durch Papst Gregor eingeführte, durch Thomas und Spätere fleißig fortgebildete Angliederung einer Gesellschaft von nahezu 40 „Töchtern“ an die sieben Stammlaster vermag diesem fatalen Defekt nur unvollkommen abzuhelfen. Gibt man aber auch zu, die Liste sei wenigstens in der Hauptsache eine vollständige, so bleibt ihr praktischer Nutzen, sofern sie zu bessernder Einwirkung auf das sittliche Verhalten einzelner oder ganzer Gemeinschaften dienen sollte, doch ganz zweifelhaft. „Wozu doch dieses Spezialisieren, dieses künstliche Anatomisieren des cor peccatis refertum nach einem von außen herangebrachten Schema, dieses Inquirieren nach Seelenzuständen, die, so verschuldet vom Individuum sie sein mögen, doch mehr ein psycho-logisch-erkenntnistheoretisches als ein unmittelbar religiöses Interesse beanspruchen können! Dieser bösen Sieben eignet nicht einmal so viel von echt christlichen Antezedentien oder Motiven, wie ihrer jüngeren Schwester, der Tugenden-Heptas: welchen Gewinn sollten Christenleute aus ihrer Benutzung bei Akten reuiger Selbstprüfung und Sündenerkenntnis ziehen? Der Teufel geht davon noch nicht fort, daß er möglichst treu an die Wand gemalt wird. Das anhaltende Wühlen im Sündenschmutze kann nicht rein von Sünden machen, und das beständige Hineinstarren in einen gestankhauchenden Sumpf kann die Gesundheit des aufmerksamen Betrachters wohl schädigen, aber nicht ver-

bessern. Die Anwendung dieses Schema der sieben oder auch acht Laster als Mittels zur Gewissensprüfung gehört zu den mancherlei Symptomen jener auf Mechanisierung und Veräußerlichung der Religiosität ausgehenden Richtung, die seit Konstantins Zeit die immer tiefer ins Weltleben herabsinkende Christenheit beherrschte. Näher zu Christo hin vermochte dieses Mittel nicht zu führen. Im Gegenteil, der in diesem Probierspiegel sich viel Beschauende lief Gefahr, von Christo weiter abgezogen und ins Sündenleben tiefer als vorher schon verstrickt zu werden.“ [1])

Es erscheint bedeutsam, daß in der Ethik der Reformatoren dieses heptadische Hauptsünden-Dogma fast gänzlich unbeachtet gelassen, also gleichsam totgeschwiegen wird, während doch bei einigen von ihnen das heptadische Tugendschema anerkennende Beurteilung erfährt, ja Gegenstand einzelner beachtenswerter Fortbildungsversuche wird. Bekämpft wird das Siebenlasterdogma allerdings nicht, denn es war auch Brauchbares in ihm enthalten, und der gesunde Kern dieser Zusammenstellung von vorzugsweise verbreiteten und vor allem zu meidenden Formen des sündig Bösen konnte als mit dem Inhalt der zehn Gebote sachlich übereinkommend oder wenigstens sich berührend erwiesen werden. Dem Schicksal der scholastischen Sakramentslehre, deren Siebenzahl Gegenstand vielfacher Polemik und scharfer Kritik vom biblisch-reformatorischen Standpunkt wurde, entging daher die hamartologische Heptas. Aber Versuche zu ihrer Konservierung in der bisherigen Form wurden nicht gemacht. Das Siebenlasterschema verschwindet alsbald in der Moraltheologie des Protestantismus fast wie in einer Versenkung, während der Lehre von den drei theologischen und den vier moralischen Tugenden weitere Pflege, oder wenigstens Beachtung und relative Anerkennung zuteil wird.

Ein Blick auf einige hieher gehörige Haupterscheinungen aus den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit wird dies anschaulich machen.

Luther hat kurz vor seinem Eintreten in die reformatorische Laufbahn sich mit dem Kapitalsündendogma einige Male befaßt, aber dies bereits so, daß er einer Vertiefung und Verinnerlichung

[1]) Vgl. die zum Teil gleichlautenden Ausführungen auf S. 110 f. der Abhandlung: „Lehrst. von den sieben Hauptsünden.“

desselben ernstlich zustrebt. In einem zwischen 1514 und 1517 gehaltenen Sermon rügt er die tugendstolzen Heiligen und deren Lobredner, welche es verkennen, daß auch bei solchen, welche die Kirche als Inhaber einer besonderen Heiligkeit rühmt, noch gar viel Sündiges zu finden sei. Mit nicht weniger als sieben Kapitalsünden seien sogar diese vermeinten Heiligen belastet, nämlich 1. mit Pharisäerstolz (superbia), der keine Sünde bei sich wahrnehme; 2. mit selbstgefälliger Betrachtung ihrer eignen Werke (luxuria, i. e. delectari, placere, titillari in propriis operibus); 3. mit verwegener Sicherheit (temeraria securitas contra timorem Dei); 4. mit keckem, sittenrichterlichem Aburteilen über andere (temerarium iudicium, quod omnia extra eos sint immunda); 5. mit splitterrichterlichem Sichärgern (detrahere et iudicare) über die Sünden anderer; 6. mit Verzweifelnwollen am Seelenheil beim Verfallen in Sünde (gravissima tristitia et inquietudine cruciari, ita ut pereat eorum fiducia); 7. mit der Verzagtheit eines allzu ängstlichen Gewissens (angusta conscientia s. resignatio sui).[1]) Während hier die landläufige Lehre von den sieben Haupt- oder Todsünden — allerdings nicht in spottender Absicht — parodiert wird, erfährt sie in einer Predigt über die Zehngebote, welche Luther kurz nach dem Beginn des Thesenstreits, also auf der Grenzscheide zwischen seiner vorreformatorischen und reformatorischen Zeit gehalten hat,[2]) einen offenen Angriff. Sie wird hier als „eine willkürliche, weder vernunft- noch schriftgemäße Weise der Sündeneinteilung" (voluntaria divisio; non necessaria ratio vel autoritas) bezeichnet. Das Sündigen „zum Tode" (1. Joh. 5, 16) könne in Wahrheit auf vielfachere Weise als nur durch die bekannte böse Sieben: Stolz, Geiz, Wollust, Freßsucht, Jähzorn, Neid, Trübsinn[3]) vollbracht werden. Daß es solcher Hauptsünden gerade sieben gebe, scheine zuerst Johannes Chrysostomus auf Grund der Stelle Deut. 7, 1 gelehrt zu haben,

[1]) Serm. de vitiis capitalibus in merito operum et opinione sanctitatis se offerentibus (Luthers W., Krit. Gesamtausgabe I, 70 ff.). Vgl. Hering, Die Mystik Luthers rc. Leipzig 1879, S. 62.

[2]) Decem praecepta, populo Wittenbergensi praedicata, Krit. G.-A., I, 517 ff. Vgl. Hering, a. a. O.

[3]) Also die seit Thomas Aqu. zumeist übliche Reihenfolge: sup., av., inv. etc. mit nur geringer Abweichung (SALGJJA statt SALJGJA).

der aber bei dieser Deutung der Kanaanitervölker auf die Hauptlaster nicht sowohl die innere Bedeutung der betr. Sündennamen als vielmehr die Zahl Sieben, als symbolum universitatis, im Auge gehabt haben werde.[1]) Für jede der sieben Sünden gebe es neben der unmittelbaren und äußeren Bedeutung eine tiefere und mehr innerliche; und hauptsächlich gegen diese feineren Formen des sündig Bösen, welche viel weiter verbreitet und gefährlicher seien als ihre gröberen Äquivalente, müsse ein ernstgesinnter Christ kräftig ankämpfen, z. B. gegen die Hoffart in der Form selbstgefälliger Eitelkeit eines rechtschaffenen Menschen, gegen den Geiz in der feineren Form der „bösen Zuneigung zur verderbten Natur", gegen die Trägheit in der subtileren Form des Lauwerdens im Dienste Gottes und der Heiligung u. s. f. — So Luther ganz am Anfang seiner Reformatorlaufbahn. Je weiter er auf dieser vordringt, desto gleichgültiger wird er gegen das Todsündendogma. Bald hält er es nicht mehr für nötig, sich um dasselbe überhaupt noch zu kümmern. Wo er die Mannigfaltigkeit der Sündenphänomene zu exemplifizieren hat, da tut er es im Anschluß an die Lasterverzeichnisse des Neuen Testaments, oder noch lieber an die erste und zweite Tafel des Dekalogs. So gegen Ende der Schrift „An den christlichen Adel", wo er — ohne auf die Zahl Gewicht zu legen — eine Siebenheit von Äußerungen des sündig Bösen nennt, die mit „Fressen und Saufen" anhebt und dann der auf der zweiten Dekalog-Tafel indizierten Reihe von Übertretungen des Gotteswillens im wesentlichen folgt („Mord, Ehebrechen, Stehlen, Gottes Unehre und alle Untugend"). So desgleichen in der Urgestalt seines Katechismus, die er schon im nämlichen Jahre wie die eben genannte Schrift herausgab unter dem Titel: „Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers."[2]) Solche dekalogisch disponierte Gestalt tragen fortan in der Regel derartige Aufzählungen bei ihm. Das Kapitalsündenschema hat, als unnützes Menschenfündlein, seine Bedeutung für ihn verloren.

Etwas anerkennender verhält Luther sich zur traditionellen Lehrform betreffs der **Tugenden**. Vom heptadischen Tugenden-

[1]) Zu der Annahme, daß die betr. Kanaaniter-Deutung den Joh. Chrysostomus (statt Joh. Cassianus) zum Urheber habe, war hier Luther durch Petrus Lombardus verleitet worden. Vgl. S. 156.

[2]) Luther, Bd. VI, S. 467 und Bd. VII, 204 ff. der Weimarer Ausg.

schema als Ganzem nimmt er allerdings nicht Notiz. Daß er der Siebenzahl an sich, besonders soweit es an biblischer Bezeugung für sie nicht mangelte, eine gewisse Bedeutsamkeit zuerkannte, erhellt schon aus der vorhin mitgeteilten Äußerung über ihre Geltung als symbolum universitatis in der Josua-Stelle (Kap. 7, 1). Es lassen sich dazu noch manche Parallelen beibringen, z. B. aus dem Kommentar zu Sacharja, wo er die sieben Augen auf dem Stein von Josuas Angesicht (Kap. 3, 9) auf „allerlei rechte Christen, die durch den Heil. Geist erleuchtet sind ꝛc.", deutet;[1]) aus der Predigt über Luk. 2, 33—40, wo er den sieben Ehestandsjahren der frommen Witwe Hanna eine tiefere Bedeutung beimißt; auch aus jener Tischrede, worin er, anläßlich des Eintretens seines Söhnleins Hans ins siebente Jahr, die heptadische Gliederung des gesamten menschlichen Lebenslaufs bespricht und dabei bemerkt: „Das siebente Jahr wandelt allezeit den Menschen; . . . septimus annus cujuslibet hominis est climacterius, adferens novam vitam, mores et aliam conditionem."[2]) Auch jener gedoppelten Siebenzahl von teils guten, teils bösen Dingen, die er im Jahre 1520 dem erkrankten Kurfürsten Friedrich dem Weisen in der sinnig abgefaßten Trostschrift „Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis" vor Augen stellte, um damit einen kräftigeren Trost zu bieten als die sog. 14 Nothelfer ihn gewähren können, darf in diesem Zusammenhange gedacht werden.[3]) Bezugnahmen auf die Siebenzahl der Tugenden sucht man bei allen diesen und ähnlichen Gelegenheiten vergebens. Die betreffende scholastische Formel konnte des Reformators Kritik nicht herausfordern, denn obschon biblischer Grundlage entbehrend, war sie doch harmloser geartet

---

[1]) Praelectt. in Prophetas minores, W. A. XIII, 583. Vgl. den deutschen Text: E. A. Bd. 42, S. 207.

[2]) Tischr. Nr. 2860, E. A. 62, 328. Vgl. die angeführte Predigt über Luk. 2, 33 ff. in der Kirchenpostille, E. A. 10, 281.

[3]) S. die Schrift in der W. A., VI, 99—136. Der Name Tesseradecas weist auf die zweimal sieben Bildnisse (spectra) hin, welche Luther dem kranken Kurfürsten, verteilt auf zwei Tafeln, vorführt. Auf der ersten Tafel sind sieben den Menschen umgebende böse Dinge geschildert, von welchen Gottes Gnade ihn errettet; auf der zweiten sieben gute Dinge, die in entsprechender Weise ihn umgeben und deren Betrachtung ihm zum Trost und zur Ermutigung in seinem Leiden gereichen muß. Vgl. H. Beck, Die Erbauungslit. ꝛc., S. 49 f.

als jenes Siebenlasterschema, oder als der mit gewaltiger Wucht im Präludium von der babylonischen Gefangenschaft bekämpfte Sakramentsseptenar. Luther hat mit der scholastischen Tugendenheptas als Ganzem sich nicht beschäftigt; den beiden Faktoren jedoch, aus welchen sie sich zusammensetzt, hat er gelegentlich anerkennende Beachtung geschenkt. In den Tischreden handelt er einmal von „den vier Haupttugenden, so die Alten gesetzet haben: Mäßigkeit, die erhält den Leib; Gerechtigkeit, die nähret; Mannheit oder Großmütigkeit, die wehret; und Weisheit, die regieret alles."[1]) Wärmer als diese lediglich referierend gehaltene Erwähnung lauten seine Hinweise auf die theologische Tugendentrias. Diese drei bezeichnet er als „nach der ersten Tafel Mosi" gerichtet, d. h. als dem geoffenbarten Heilswillen Gottes entsprechend; wegen ihrer Ignorierung seitens des heil. Hieronymus äußert er scharfe Worte des Tadels über diesen Kirchenvater, der „nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft ꝛc." schreibe, dagegen nichts lehre weder vom Glauben, noch von Hoffnung, noch von der Liebe, noch von den Werken des Glaubens."[2]) Unbemerkt darf freilich hier nicht bleiben, daß der paulinische Dreiklang an sich, nach seiner zahlensymbolischen Form, den Reformator weniger interessiert, als sein ethisch-soteriologischer Inhalt, vor allem sein erstes und sein drittes Glied, der Glaube und die Liebe. Er substituiert der Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung" gelegentlich die andere: „Glaube, Liebe, Kreuz", oder die Tetras: „Glaube, Liebe, Geduld, Kreuz."[3]) Wie sehr die beiden ersten Glieder des Dreiklangs ihm als hauptsächlich wichtig gelten, zeigen Aussprüche wie die herrliche Schlußmahnung am Ende der Schrift De libertate christiana: „Ein Christenmensch lebt . . . in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibet doch immer in Gott und in der Liebe!" Es zeigen das desgleichen so manche Einzelaussagen einerseits über den Glauben, andrerseits über die Liebe. Vom ersteren rühmt Luther im großen lateinischen Genesiskommentar: fides chorum pulcherrimarum virtutum secum

---

1) Tischr. Nr. 1028, E. A. 58, 438.

2) Tischr. Nr. 2650, E. A. 62, 120. Vgl. „Von den Konziliis und Kirchen, E. A. 25, 356.

3) Sermon von Buße und Sakrament: Kirchenpost. XI, 171 (E. A.).

ducit neque unquam sola est, oder: fides est ceu mater ex qua soboles illa virtutum nascitur u. s. f. Die Liebe aber preist er als „die Summe des Ganzen", als den „Brunnen, aus dem alles quellen und wiederum hineinfließen muß", als die Eine Tugend, der gegenüber alle übrigen nur „stückliche Tugenden" sind, als den Einen Grund, auf welchen „alle Gesetze in Mose" zurückgehen.[1]) Mechanisch-äußerliche Verwertung des paulinischen Tugendenternars wehrt er nachdrücklichst ab. Die römisch-scholastische Behandlung des Glaubens, der Hoffnung und Liebe als dreier virtutes distinctae, von welchen je eine ohne die beiden anderen bestehen könne, weist er zurück. Auf biblische Einfachheit dringt er vor allem auch im Punkt des praktischen Gebrauchs der traditionellen Formen der Tugendlehre im seelsorgerlichen Wirken und im Beichtstuhl. Es sei vom Übel, sagt er in § 9 seiner Confitendi Ratio, beim Beichtehören jenen ganzen klappernden Apparat herkömmlicher Distinktionen spielen zu lassen, also danach im einzelnen zu forschen, was der Beichtende verübt habe „gegenüber den drei theologischen und den vier Kardinaltugenden, gegenüber dem Verbot der sieben Todsünden, gegenüber den sieben Sakramenten, den sieben Geistesgaben, den acht Seligkeiten, gegenüber dem Register der neun „fremden Sünden", gegenüber den „zwölf Glaubensartikeln" u. s. f. Nicht nur höchst widerwärtig, lästig und unnütz sei dieses Distinktionen-Verzeichnis, sondern geradezu schädlich (iste enim odiosissimus ac taediosissimus catalogus distinctionum inutilissimus est, imo omnino noxius). Man schaue vielmehr einfach nur in den Spiegel der Gebote Gottes; in ihm, wenn er richtig verstanden wird, sind aller Sünden Namen zur Genüge genannt.[2]) Mit ähnlicher Schärfe hat er sich anderwärts gegen den battologischen Unfug erklärt, wie er ihn in der papistischen Gebetsliteratur seiner Zeit angehäuft fand, gegen die „unchristliche Narrheit" der Gebetlein zu

---

[1]) Vgl. einerseits Zöckler, Luther als Ausleger des A. T. (Greifswald 1884), S. 63 f., wo aus den Enarrationes in Genesim noch mehr Elogia auf die Ur- und Grundtugend des Glaubens mitgeteilt sind, andrerseits Luthardt, Die Ethik Luthers 2c. (2. Aufl. 1875), S. 49 f.; auch Gesch. der christlichen Ethik II, 19—21.

[2]) Quare ipsa praecepta Dei breviter sunt inspicienda, in quibus sine dubio omnia peccata continentur, si recte intelligantur (Confitendi Ratio, T. IX, p. 163 der Weim. Ausg., Bd. VI).

Gott und den Heiligen im Hortulus animae, Paradisus animae und dergleichen Betbüchlein mehr, die „einer guten starken Reformation, ja wohl gar des Vertilgtwerdens würdig" seien; gegen die Marialia, Stellaria, Rosaria, Coronaria ꝛc., die er eitel „Diabolaria und Satanaria" schilt.[1])

Soweit es sich um Kritik der eingerissenen Mißbräuche und Verirrungen handelt, betätigt **Melanchthon** die gleiche Haltung wie Luther, mag er auch hinsichtlich seiner Ausdrucksweise säuberlicher fahren und sanfter und leiser treten als jener. Das Dogma von den Kapitalsünden beschäftigt ihn überhaupt nicht. Als an die biblische Norm sich haltender Dogmatiker weiß er nur vom peccatum mortale im Sinne von 1. Joh. 5, 16 (also in einheitlicher Auffassung, nicht als zerlegt in vielerlei Arten von Todsünde) zu reden. Er hat wichtigere Dinge zu behandeln als die Sieben- oder Achtzahl der Hauptlastergedanken oder so manche ähnliche Kategorienbildungen einer für ihn obsolet und belanglos gewordenen klerikalen Schulweisheit. Wo er, wie im lateinischen Traktat über die Beichte vom Jahr 1549, die römische Forderung des speziellen Aufzählens der Aktualsünden eingehender kritisiert, also seinen in C. A. art. 11 und 25 aufgestellten Grundsatz näher erläutert und begründet, bleibt er einem qualitativen Ausmalen und Spezifizieren der verschiedenen Sündenarten nach Art der Scholastiker doch ganz fern.[2]) Worauf es ihm überall zuerst ankommt, das ist die ernste Frage nach der Sündenschuld, nach dem Verhältnis von Sünde und Tod in der Menschheit, nach dem Heilsweg, der aus der Knechtschaft der Sünde zur Freiheit in Christo führt. Auch als philosophischer Ethiker verhält er sich entsprechend. Die Affektenlehre der Stoiker traktiert er (vgl. unten), ohne ihrer Berührungen mit der Lehre von den Kapitalsünden zu gedenken.[3])

In seiner Behandlung des Tugendbegriffs folgt Melanchthon da, wo er die sittlichen Grundlehren des Christentums im Zusammenhang mit der Glaubenslehre darzustellen hat, also als theologischer Ethiker (besonders in dem Abschnitt De lege divina seiner Loci), ganz und gar den in der Heil. Schrift

---

[1]) Kurze Form der zehn Gebote ꝛc., Vorwort (W. A. VII, 204 f.). Vgl. H. Beck, a. a. O., S. 22 und 46.

[2]) Tract. de poenitentia, im Corp. Ref. t. 23, p. 653 sq.

[3]) Vgl. überhaupt meine „Lehre von den sieben Hauptſ.", S. 114 f.

Alten und Neuen Testaments vorgezeichneten Grundlinien. Buße und Heiligung bilden für ihn die Grundfaktoren aller ethischen Konstruktion überhaupt. Im bußfertigen Glauben ist nach ihm alle Tugend beschlossen. Seine Loci in ihrer frühesten Gestalt wissen nichts von einzelnen besonderen Tugenden, sondern nur von Früchten des Glaubens. Auch in der Stelle 2. Petr. 1, 5—8 findet er eigentlich nicht Tugenden aufgezählt, sondern Glaubensfrüchte als den Inbegriff des Christenlebens.[1]) Da, wo er unter theologisch-ethischem Gesichtspunkt von den einzelnen Tugenden handelt, klassifiziert er sie nach den beiden Tafeln des Dekalogs, unterscheidet also — wie auch Luther (s. S. 289) — Tugenden der Gottesfurcht und solche der Nächstenliebe. Für die Tugendlehre verwendet er also dasselbe schlicht biblische Einteilungsprinzip, wie für die in Gottespflichten und Nächstenpflichten gegliederte Pflichtenlehre.[2]) — Größeres Interesse bringt er der altüberlieferten aretologischen Lehrweise als philosophischer Ethiker entgegen. Aber auch in seiner Philosophia moralis (1538) und seinen Elementa ethicae doctrinae (Opp. tom. XVI) sind es nicht so sehr die Kategorien und Schematismen, als gewisse prinzipielle Grundanschauungen der älteren, und zwar der aristotelischen Moraldoktrin, für die er eintritt. Er billigt die antikphilosophische Definition der Tugend als habitus, qui inclinat ad obediendum rectae rationi; er heißt sogar des Aristoteles Lehre von den Tugenden als mediocritates gut, und gibt ihr den Vorzug vor der stoischen Apathie-Lehre.[3]) Aber für die Einteilung der Tugenden kennt er auch im Zusammenhang seines

---

[1]) Loci theol. primae aet. (C. Ref. XXI, p. 182): Haec enim (nämlich die in 2. Petr. 1, 5 f. aufgezählten Wirkungen der πίστις), si adfuerint nobis, efficient ut ne sit infrugifera cognitio domini nostri J. Christi. Qua gradatione Petrus fidei, velut radici, pulcherrimos ramos, reliquas virtutes, inserit, ut fidem virtus, i. e. fervor et impetus mortificandae carnis, comitetur.

[2]) Luthardt, Gesch. d. Eth. II, 38 ff. 52 f. Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons ꝛc. Gotha 1879, S. 238—240, und Gustav Hönnicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902, S. 76 ff.

[3]) Mit der Lehre der Stoiker von den Affekten und von der wahren Tugend, als bestehend in Affektlosigkeit oder ἀπάθεια, setzt Melanchthon sich des öfteren kritisch auseinander (s. Luthardt II, 49). Vgl. auch die von ihm geleiteten Wittenberger Disputationen, bei Haußleiter, Melanchthon-Kompendium (Greifswald 1902), S. 111. 125.

philosophischen Moralsystems keine bessere Anordnung als die des Dekalogs. Von ihm rühmt er, er sei „Erkenntnisquelle für alle sittlich guten Handlungsweisen“ (fons omnium honestarum actionum).[1]) Statt der platonisch-stoischen Quadratur der bürgerlichen Tugenden sucht er Elemente der aristotelischen Tugendlehre als in der zweiten Dekalogtafel enthalten nachzuweisen, indem er hauptsächlich bei der Gerechtigkeit verweilt, als der Haupttugend nach philosophischer Schätzung. Innerhalb ihrer unterscheidet er die zwei Hauptarten der justitia commutativa und distributiva; auch verbindet er mit ihrer Darstellung Erörterungen über das Wesen des Rechts überhaupt, das er auf die beiden Hauptformen des Naturrechts und des (in seinen Erscheinungen wechselnden) positiven Rechts zurückführt.[2])

So weit Luther und Melanchthon. Das Gemeinsame der beiden deutschen Reformatoren auf dem uns beschäftigenden Gebiete besteht in kräftiger Zurückweisung des komplizierten und trotz seiner üppigen Überfülle unnützen Lehrapparats der scholastischen Tradition, namentlich im Punkt der Sündenlehre, sowie in Verwendung der augustinischen Zweitafel-Einteilung des alttestamentlichen Gesetzes als leitenden Motivs für die Gruppierung der Tugenden. Beim Vollzug dieser dekalogischen Gliederung geht Luther auf volkstümlich einfache Weise zu Werk, indem er vor allem den katechetischen Gesichtspunkt, die Rücksicht aufs Bedürfnis des christlichen Volks- und Jugendunterrichts obwalten läßt. Melanchthon dagegen verfährt nach gelehrterer Methode. Er handhabt gleichfalls den Dekalog als Einteilungsprinzip, aber so, daß er ihn mit dem Rahmen eines aristotelisch-philosophischen Moralsystems umgibt und statt des pädagogischen einen mehr spekulativen Gesichtspunkt vorwalten läßt. Einer spekulativen Umkleidung der dekalogischen Grundlage für die Tugendlehre sieht man auch **Calvin** sich befleißigen in dem bekannten Abschnitte des dritten Buchs seiner Institutio, der vom neuen Leben des Christen handelt (III, 6. 7); aber statt aristotelisch-philosophischer sind es spezifisch neutestamentliche Gedankengänge, deren er sich hiebei bedient. Er findet originellerweise in der Trias „züchtig, gerecht, gottselig“ des Titusbriefes (Kap. 2, 11 f.)

---

[1]) S. Elementa ethicae doctr., in Opp. t. XVI, p. 596. Vgl. Luthardt, S. 52.

[2]) Luthardt, II, 50.

die Haupttugenden angegeben, in welchen der Wiedergeborene seinen Gehorsam gegen beide Tafeln des göttlichen Gesetzes erweisen müsse. Die von Paulus geforderte „Verleugnung des ungöttlichen Wesens und der weltlichen Lüste" habe sich darzustellen in den drei Tugenden der strengen Selbstzucht oder Nüchternheit (sobrietas), der im Verkehr mit den Mitmenschen sich betätigenden Gerechtigkeit (iustitia) und der aus der gottlosen Welt uns zu Gott hinziehenden und mit ihm verbindenden Frömmigkeit (pietas).[1]) Was er lehrt, ist also ein in Erfüllung der Selbstpflichten, Nächstenpflichten und Gottespflichten bestehendes Rechtverhalten — eine Tugendübung dreifacher Art, deren drei Glieder den im Dekalog ausgesprochenen Forderungen in umgekehrter Reihenfolge entsprechen, da dort das Rechtverhalten zu Gott (1.—3. Gebot) an erster Stelle steht, die Selbstzucht aber (9. und 10. Gebot nach lutherischer, oder 10. Gebot nach reformierter Zählung) den Beschluß der Reihe bildet. Calvin weiß, indem er bei Erläuterung dieser Titusstelle zugleich auf das in V. 13 genannte „Warten auf die selige Hoffnung 2c." hinweist („Paulus — — revocat nos ad spem beatae immortalitatis: non frustra nos certare admonens etc."), einen gewissen inneren Zusammenhang der Trias sobrie, juste, pie auch mit 1. Kor. 13, 13 bemerklich zu machen. Darüber, daß zwei jener Ausdrücke: das sobrie und das juste, mit den Namen von zwei Gliedern des klassischen Viertugendenschemas sich decken, spricht er sich nicht aus. Er scheint an diesen Lehrtropus der antiken und der scholastischen Überlieferung keine Anknüpfung beabsichtigt zu haben; eher dürfte die Annäherung an die mystische Stufenethik, welche sein Schema ergibt, ihm wertvoll und gewinnbringend erschienen sein. Seine Ausführungen bewegen sich ganz innerhalb

---

[1]) Inst. rel. chr. III, 7, § 3: Itaque ad utramque legis tabulam jubet (Paulus) nos proprium ingenium exuere et abnegare quicquid ratio et voluntas dictat. Jam omnes vitae exactiones ad tria membra restringit: sobrietatem, iustitiam et pietatem. Ex quibus sobrietas haud dubie tam castitatem et temperantiam quam purum et frugalem temporalium bonorum usum et inopiae tolerantiam denotat. Justitia autem omnia aequitatis officia complectitur, ut reddatur unicuique quod suum est. Sequitur pietas, quae nos a mundi inquinamentis segregatos vera sanctitate cum Deo conjungit. Haec ubi insolubili vinculo inter se connexa sunt, solidam efficiunt perfectionem. Vgl. P. Lobstein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen 2c. (Straßburg 1877), S. 46.

des biblischen Anschauungskreises; sie gelten lediglich dem Nachweis, daß Paulus keine andere Forderungen an unser sittliches Verhalten richte als die zwei Tafeln Mosis. — Daß es auch dieser spezifisch neutestamentlichen Einkleidung der dekalogisch fundamentierten evangelischen Tugendlehre an Nachahmungs- und Fortbildungsversuchen — beides, in der Kirche Calvins, wie in der lutherischen — nicht gefehlt hat, wird das nächste Kapitel zu zeigen haben. Einstweilen galt es nur, den Genfer Reformator auf Grund der hervorgehobenen Stelle als Urheber einer dritten eigentümlichen Modifikation der die Gesetzestafeln zu Grunde legenden Tugendlehre den beiden Wittenbergern zur Seite zu stellen.

Mit diesem Hinweis auf die Luthersche (volksfaßlich-katechetische), die Melanchthonsche (aristotelisierende) und die Calvinsche (spezifisch paulinische) Form der an den Dekalog sich anlehnenden Tugendlehre ist aber die Zahl der in der jungen evangelischen Christenheit hervorgetretenen Versuche, die zu typischer Bedeutung für die nachfolgende Entwicklung gelangten, noch nicht erschöpft. Den drei Reformatoren traten schon gleich in den ersten Jahren der Reformationszeit die Urheber noch einiger anders gearteten aretologischen Systembildungen zur Seite, die an Lehrformen der mittelalterlichen Scholastik oder Mystik anzuknüpfen, zum Teil auch neue Wege einzuschlagen versuchten.

Ein teilweises Zurückgreifen zur scholastischen Methode versuchte der Nürnberger evangelische Humanist **Thomas Venatorius** († 1551), den man den Platoniker oder den Ciceronianer unter den Tugendlehrern der reformatorischen Literatur nennen kann, da er das von Luther, Melanchthon, Calvin auf Seite geschobene Schema der vier Kardinaltugenden zum beherrschenden Einteilungsgrund für seine Gliederung des betr. Lehrstoffes erhebt. Sein 1529 zu Nürnberg erschienenes Büchlein De virtute christiana libri III wurde, nachdem es früher ziemlich unbeachtet geblieben, erst um die Mitte des letzten Jahrhunderts in seiner Bedeutung für die Geschichte der evangelischen Ethik während ihres Anfangsstadiums erkannt.[1]) Es will, trotz seines engen Anschlusses an die

[1]) Das Verdienst, auf die Wichtigkeit des Venatoriusschen Werks in neuerer Zeit zuerst hingewiesen zu haben, gebührt J. C. E. Schwarz (Jena); s. dessen Abhandlung: „Thomas Venatorius und die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhang mit der Entwicklung der Recht-

Alten in formaler Hinsicht, doch eine echt christliche Darstellung der Sittenlehre geben, stellt also den Satz „Virtus christiana, fides" (I, 1) an die Spitze und lehrt in dem durch Liebe tätigen Glauben die Grundlage aller Christentugend und die Hauptsumme einer echt christlichen Philosophie kennen. Es betont die Vorzüglichkeit dieser auf den Glauben an Christum gegründeten Tugendlehre vor aller heidnisch-philosophischen Moral ebensowohl, wie vor dem Gesetz des Alten Bundes. Dieses letztere habe niemanden zur Vollkommenheit gebracht (I, 9);[1]) ihm gegenüber gelte es für die Christen, im Stand der rechten, durch die Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo normierten Freiheit zu beharren (I, 10 ff.) und das wahre sittliche Rechtverhalten (rectitudo, iustitia) gegen Gott wie Menschen zu betätigen (I, 16 ff.). Dieses Rechtverhalten, das mit dem honestum et decorum der Alten wesentlich eins sei, habe sich zu äußern auf vierfache Weise, nämlich in den aus der Grundtugend des Glaubens entspringenden vier Hauptarten des Sittlichen (quatuor principia honesti): der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit (I, 19—22). Daß jede dieser Haupttugenden nur in dem Maße, wie sie fest im Grunde des Glaubens wurzele, ihren Namen verdiene und ihre Funktionen wirklich erfülle, wird kräftig hervorgehoben. Und auf diese Glaubensgrundlage für alle Tugendübung kommt der Verfasser — nachdem sein zweites Buch mehr spekulativ-theologische Fragen (betreffend Schöpfung und Vorsehung Gottes, Schicksal und Zufall, Philosophie und Offenbarung 2c.) berührt hat — zu Anfang des dritten Teils zurück, aber unter neuem Gesichtspunkt, sofern er nun die fides als erste der drei theologischen Tugenden, neben spes und caritas, behandelt (III, 1—6). Er verweilt nicht eben lange bei dieser biblischen Trias. Daß erst durch sie

---

fertigungslehre," in Theol. Stubd. u. Krit. 1850, S. 79—142. Die Arbeit erschien in eben dem Jahrgang der Studien und Kritiken, welche Alex. Schweizers Studie über „Die Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche" brachte. Darin vertrat der Züricher Theologe — auf S. 9, gelegentlich eines vergleichenden Hinweises auf die Anfänge der Moraltheologie in der luth. Kirche — noch die ältere Annahme, wonach als nächster luther. Moralist von selbständiger Bedeutung nach Melanchthon der Holsteiner Paul v. Eitzen betrachtet wurde. Venatorius war ihm bis dahin unbekannt geblieben.

[1]) Auch im weiteren Verlauf seiner Darstellung nimmt Venatorius immer nur ganz nebensächlich auf das alttestamentliche Gesetz Bezug; so in dem vom Sabbatgebot handelnden Abschnitte: III, 14.

die Reihe der Tugenden des Christenlebens zur Vollständigkeit ergänzt werde, bringt er nicht zum Ausdruck; ja er behandelt die drei überhaupt nicht als virtutes in demselben Sinne wie jene vier, sondern eher als Heilsgüter, als Geschenke der göttlichen Gnade (dona Dei, III, 6 f. 164). Dem Tugenden-Septenar der Scholastik bleibt er überhaupt fern. Vielmehr ist es der Lehrtropus von den vier klassischen Tugenden, der dieser Aretologie zu Grunde gelegt erscheint. — Einige Anklänge an mystische Skalen-Ethik sowie an St. Bernhards allegorische Verwertung des Hohenlieds läßt das letzte Buch hervortreten (III, 8: cum sponso Christo in cellam vinariam introducimur etc.; vgl. die Anspielungen auf das Erdenleben als eine Wallfahrt nach der Himmelsheimat in III, 14, sowie in der Praefatio). Doch kommt auch diesen keine Bedeutung zu, die für die Haltung des Ganzen charakteristisch genannt werden könnte.

Interessant ist, daß auch dieser evangelische Ethiker, ganz ähnlich wie die Wittenberger Reformatoren, das Dogma von den sieben Hauptlastern totschweigt. Er gedenkt desselben weder als eines Gegenstücks zum klassischen Viertugendenschema, noch an sonst einer Stelle, wo seine Erwähnung erwartet werden konnte. Sein völliges Schweigen über diesen Bestandteil der älteren Moraldoktrin ergibt einen eigentümlichen Kontrast zu dem Verhalten des Nürnberger Künstlers, welcher den der ersten (und einzigen) Ausgabe seines Büchleins als Titelvignette vorgesetzten Holzschnitt verfertigte. Diese Zeichnung stellt eine mit allegorischen Figuren besetzte architektonische Konstruktion dar, ausgeführt in phantastischem Renaissanzestil, welche den großgedruckten Titel: Thomae Venatorii de virtute christiana ll. III etc. als Rahmen umgibt. Die untere Abteilung des Phantasiegebäudes zeigt eine offene Badehalle mit Wasserbassin nebst Springbrunnen, sowie vier nackte weibliche Figuren, welche Hand in Hand diesem für sie bereiteten Bade zueilen und von welchen die erste in das große reinigende Becken schon hineingestiegen ist. Während diese untere Szene wohl den Gedanken, daß die vier menschlichen Tugenden durch den Jungbrunnen des Glaubens geläutert und verjüngt werden, zum Ausdruck bringen soll,[1]) zeigt das wüste

[1]) Eine Inschrift, welche am Stamm des den Springbrunnen überschattenden Baums angebracht ist, bezeichnet zwar die drei dem Bade zueilenden Weiber als Χάριτες, also als Grazien, nicht als „Virtutes“, wie

Treiben der oberen, das Dachgesimse des Gebäudes umgebenden nackten Figuren, daß es sich hier um allegorische Veranschaulichung der menschlichen Laster handelt, die als eine Gruppe ausgelassener Weiber (bestehend aus sechs tanzenden Personen, einer zum Tanze aufspielenden Bachus- oder Silen-artigen Gestalt, sowie zwei untätig dabei stehenden Nebenfiguren) dargestellt sind. Dem Illustrator war also das überlieferte Lasterschema noch dermaßen wichtig, daß er es auf dem Titel des über die Tugend handelnden Schriftchens anbringen zu müssen meinte. Der Autor dagegen nahm überhaupt von ihm keine Notiz.

Da unser Absehen überall hauptsächlich nur auf die Entwicklung der ethischen Lehr*formen* gerichtet ist, kann manches, was sich auf die Lehrsubstanz und den theologischen Standpunkt des Venatoriusschen Werks bezieht, einer näheren Betrachtung hier nicht unterzogen werden. Es sei daher nur beiläufig noch darauf hingewiesen, daß der Verfasser seiner religiös-theologischen Richtung nach einerseits Melanchthon, andrerseits dem Nürnberger Reformator Osiander nahe stand, ohne jedoch dem häretisierenden Mystizismus des letzteren sich eigentlich anzuschließen.[1]) Die auf dem soteriologisch ethischen Lehrgebiete von ihm betätigte Haltung ist eine durch und durch gesunde, ebenso wohltuend durch religiöse Innigkeit der Empfindung wie durch gediegenen und lehrreichen Gedankeninhalt. Mit Recht heißt bei einem der neueren Hauptdarsteller der Moralgeschichte sein Buch „eine edle Frucht reformatorischer Erkenntnis und evangelischen Lebens und ein verheißungsvoller Anfang der Bearbeitung der Ethik in der lutherischen Kirche".[2])

Ein süddeutscher Zeit- und Altersgenosse des Venatorius knüpft in seiner hiehergehörigen Arbeit nicht, wie jener, an ein Erbstück aus der scholastischen (und zugleich der altklassischen)

Schwarz, a. a. O. S. 85 (vgl. S. 141) irrigerweise angibt. Aber die Zusammenstellung dieser Charitinnengruppe mit der vierten, schon im Bade stehenden Frauengestalt gibt diese letztere als die Führerin der ganzen Gruppe zu erkennen, nämlich als die christliche Prudentia, welche ihre drei Mittugenden ihr zu folgen einlädt. Die Vignette war wohl einer älteren, rein mythologischen Darstellung (Venus im Bade) nachgebildet.

[1]) Näheres hierüber s. bei *Schwarz*, S. 103 ff., namentlich auf Grund von Venatorius' späterer Hauptschrift: Epistola apologetica ad Joh. Hanerum de sola fide iustificante nos in oculis Dei etc. (1534).

[2]) *Luthardt* II, 93.

Lehrüberlieferung an, sondern an eine Lieblingsform der mystisch-ethischen und -asketischen Literatur — die nämliche, an welche auch jener einige, allerdings nur vereinzelte Anklänge bietet. Für die mystische Skalen-Ethik ist unter den deutsch-lutherischen Reformatoren **Urbanus Regius** († 1541) der typische Hauptvertreter und der Vorgänger einer nicht kleinen Zahl von Nachfolgern geworden. Sein 1536 verfaßtes „Trostbüchlein an die Christen zu Hannover, wider der Papisten Wüten und Lästern“ gehört zu den wertvollsten Erzeugnissen der evangelischen Erbauungsschriftstellerei des 16. Jahrhunderts. Es will zeigen, wie Gott in seiner Führung der auf ihn vertrauenden Frommen die drei Stücke: das Evangelium, das liebe Kreuz und den Trost des Evangeliums stets aufs engste miteinander verknüpfe. Überall reiche Gott denselben die rettende Himmelsleiter dar, auf welcher der Christ, der nicht in der Welt bleiben und mit der Welt dem Gericht verfallen wolle, hinan zu klimmen habe. Die acht Sprossen dieser Leiter seien, von unten nach oben zu gezählt:

Hören aufs Evangelium und Gebrauch der Sakramente;
Glaube und bußfertige Erkenntnis unsrer Sünde;
Bekenntnis Christi mit Wort und Werken;
Aufnahme des Kreuzes Christi;
Geduld und Ausdauer beim Tragen des Kreuzes;
Bewährung und Erfahrung der Wahrheit der Trostverheißung Gottes;
Hoffnung auf die himmlische Krone nach erduldetem Kreuz;
Erlösung von allem Übel und ewiges Leben.

Das Eigentümliche dieser Trostschrift, was sie von anderen Darstellungen der mystischen Scala Coeli unterscheidet, besteht in ihrem nachdrücklichen und wiederholten Hinweis auf den Segen der Kreuzesnachfolge des Christen. Speziell auf sie beziehen sich drei der acht Staffeln: die vierte, die fünfte und die vorletzte; von ihrem „unermeßlichen Nutzen“ handelt der Verfasser besonders warm und angelegentlich. Das Kreuz oder die Leidensgemeinschaft mit dem Herrn wird von ihm beschrieben als „der Christen Leiter oder Treppen, die wir alle müssen steigen.“ „Merket, was für ein Schatz unter dem Kreuze verborgen liegt, den die Welt nicht sehen kann, nämlich die Heiligung! Wir werden durchs Kreuz fein zubereitet zur Kindschaft, daß uns diese Welt verleidet und das Zukünftige lieb wird und wir sein von Herzen begehren;

denn durchs Kreuz bringet uns Gott zu einem bußfertigen Leben. — Das Kreuz macht muntere, wachende und behutsame, frische, ernstliche Christen, aber eitel gute Tage ohne Kreuz machen schnarchende, unbehutsame, faule, laue Christen, dabei der Ernst erloschen ist... Darum ist das Kreuz einem Christen so not als Essen und Trinken." — Ungeachtet seines mehr parakletischen als aretologischen Inhalts bietet das Schriftchen mehrfache Anklänge an früher von uns betrachtete Repräsentanten der mystischen Stufen-Ethik und ist für manche Arbeiten ähnlicher Art in der evangelischen Erbauungsliteratur vorbildlich geworden.[1])

Auch das Thema vom Konflikt der Tugenden mit den Lastern, als dessen Bearbeiter wir eine nicht geringe Zahl von teils poetischen teils prosaischen Nachahmern der Psychomachie des Prudentius kennen gelernt, hat seitens eines der evangelischen Wahrheitszeugen im Reformationsjahrhundert Bearbeitung erfahren. Der seit 1525 teils in Augsburg teils in Öhringen als einflußreicher Vorkämpfer der evangelischen Bewegung wirkende **Kaspar Huberinus** aus Wilspach in Bayern († 1553) bietet in einer seiner namhaftesten Schriften, betitelt „Der christliche Ritter" (Neustadt a. d. Donau, 1545), eine Parallelschilderung von sechzehn Lastern und ebenso vielen Tugenden, in der Absicht, einerseits die seitens jener dem Frieden des evangelischen Christenherzens drohenden Gefahren, andrerseits die durch die letzteren demselben gewährte Stärkung und Tröstung anschaulich zu machen.[2]) Daß er sich hiebei nicht an die traditionelle Siebenzahl der einander bekämpfenden allegorischen Figuren hält (wie Aldhelm, Theodulf, Pseudo-Hugo, Bonaventura und andere Nachfolger des Prudentius in Poesie oder Prosa), sondern eine mehr als doppelt so starke Zahl von Kämpfern ins Feld rücken läßt (nach Vorgängern wie Bonifatius, Ambrosius Autpertus, Alanus 2c.) zeugt von der evangelischen Freiheit seines Standpunkts und dem kühnen, dichterischen Schwung seines Verfahrens. Die ziemlich umfängliche Allegorie bildet eine interessante Parallele zu jenem Schlußteil von Alans „Anticlaudianus", worin der Kampf des von seiner

[1]) Vgl. Uhlhorn, Urbanus Rhegius (Elberfeld 1861), S. 271—274. Zöckler, Das Kreuz Christi 2c., S. 306—308. Beck, Erbauungslit., S. 77.

[2]) Vgl. Beck, a. a. O. S. 174—176; auch K. Bertheau, Art. „Huberinus", in der Allg. deutschen Biographie XIII, 258 f. und Kolbe, PRE.[3] VIII, 415 f.

Himmelsreise eben heimgekehrten Pilgers wider die dem Hades entsteigende Lasterschar beschrieben wird. Die Namen der 16 Untugenden oder Laster, deren der christliche Ritter sich zu erwehren hat, werden von Beelzebub, der die schlimme Schar auf jenen loshetzt, in seiner zum Kampfe aufmunternden Anrede sämtlich genannt. „Tritt vorn an die Spitze,“ ruft der Höllenfürst, „du getreue liebe Incredulitas, sei die Jägermeisterin! Und du, Superstitio, stehe in die Lücken; so halt fest, Idololatria; zeuch zurück, Voluptas; spreize dich ein, Inobedientia; stürze das Wild über den Fels herab, Praeruptio! Aber du, fleißige Haeresis, ergreifest du das Wild, so laß es nicht aus der Hand! Hypocrisis, verstecke dich hinter den Busch; Inimicitia, halt bei den anderen an, daß sie fortfahren; Blasphemia, schieß fleißig auf das Wild zu; Impatientia, fälle es zu Boden; Murmuratio, nimm den Jägerspieß in die Hand; Dubitatio, mache das Wild im Laufe irre; Pusillanimitas, mache es feig und flüchtig; Tristitia, scheuche es von der Ebene dem Holze zu, und du, meine sonders geliebte Desperatio, halt mit sonderem Fleiß an im Hinterhalt, damit es endlich erleget werde!“ — Gegenüber dieser den Ritter mit Tod und Verderben bedrohenden Rede des Höllenfürsten wird vom Herrn Zebaoth, der sein himmlisches Hofgesinde um sich versammelt, eine zu hilfreichem Eintreten für den Bedrohten mahnende Anrede an die Schar der Tugenden gerichtet. Der Incredulitas soll Fides abwehrend entgegentreten, der Superstitio die Perseverantia, d. h. das Beharren beim rechten Glauben, der Idololatria die Pietas u. s. w. Der Kampf selbst wird dann in voller Länge und Breite beschrieben. Jede der Dienerinnen des Satans eröffnet ihren Angriff auf den Ritter mit einer verführerischen, zum Abfalle reizenden Ansprache an denselben; worauf dieser allemal sein Gebet um Rat und Hilfe zu Gott emporsendet und dann durch die zu seinem Beistand erscheinende Tugend errettet wird. Als letzte der himmlischen Helferinnen erscheint Spes, welche den gefährlichsten gegnerischen Angriff abschlägt, indem sie den hart Bedrängten des Trosts der Vergebung aller seiner Sünden durch Jesum Christum versichert. Ein siegesfrohes Bekenntnis, wodurch der Ritter (in Worten, die an Petri Rede zu Cäsarea Apg. 10, 42 f. anklingen) die Allmacht und barmherzige Treue Gottes bezeugt, sowie ein längeres Dankgebet des Erretteten beschließen das Ganze. — Die mancherlei

poetischen Lizenzen, welche der Verfasser sich gestattet hat, beeinträchtigen den Wert seiner Arbeit auch hinsichtlich ihres ethisch-asketischen Gehalts auf merkliche Weise. Die Allegorie ist in der Hauptsache als eine Trostschrift für von römischer Seite her angefochtene evangelische Christen gemeint; es tritt dies namentlich bei Schilderung des Angriffes der Inobedientia zutage, die als bestehend in einer Verlockung zur Rückkehr in den Gehorsam der päpstlichen Kirche dargestellt ist. Hiebei mischen sich aber Motive von altkirchlicher und mittelalterlicher Provenienz mit solchen echt evangelischen Charakters in einer Weise, die nicht immer befriedigend, d. h. der antirömischen Gesamttendenz wahrhaft entsprechend wirkt. Die Zerlegung des Einen errettenden und beseligenden Glaubensprinzips in eine Vielheit himmlischer Kräfte und Gnadenwirkungen erscheint zu weit getrieben und in ihren einzelnen Momenten nicht jedesmal glücklich ausgeführt. Dem Ganzen mag in der Literatur der religiösen Allegoristik eine hervorragende Stelle zuzuweisen sein;[1]) für die Entwicklung der evangelischen Ethik kommt ihm mehr nur eine nebensächliche Bedeutung zu.

Ganz ohne Nachfolge ist, wie wir im folgenden zu zeigen haben werden, keines dieser sechs reformatorischen Urbilder für die Behandlung der Tugendlehre in der evangelischen Kirche geblieben. Den Haupteinfluß auf deren weitere Entwicklung haben allerdings die das Zehngebotegesetz des Alten Testaments zugrundelegenden Darstellungen der drei Reformatoren geübt. Mit den an sie anknüpfenden aretologischen Konstruktionen der Folgezeit haben wir im nachstehenden uns zunächst zu beschäftigen.

[1]) Vgl. Beck, S. 176, der indessen wohl doch etwas zu günstig über die Schrift urteilt, wenn er sogar den Vorwurf einer übermäßigen Länge ihrer Reden und Gebete zurückzuweisen sucht.

12. Die dekalogisch disponierte Tugendlehre in der protestantischen Ethik bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

A. Der Luthersche Typus: dekalogisches Schema ohne philosophische Umkleidung.

Nach dem die Augustinsche Zweitafelteilung des Dekalogs als Einteilungsgrund wie für die Pflichten- so auch für die Tugendlehre gebrauchenden schlicht volkstümlichen Lehrverfahren, wie Luther es schon seit 1520 eingehalten hat (s. S. 291 f.), gibt es zwei Hauptklassen von Tugenden des Christen, jenachdem die erste oder die zweite Tafel des Gesetzes denselben zur Norm dient. Die erste Gesetzestafel gebietet tugendhaftes Rechtverhalten gegenüber Gott, oder was damit sachlich übereinkommt: Erfüllung der Gottespflichten; die andere Tafel leitet an zum Rechtverhalten in bezug auf die Nächsten, oder zur Erfüllung der Nächstenpflichten. Nicht willkürlicherweise ist diese Distinktion in die Reihe der Zehngebote hineingetragen, sondern sie hat den Herrn selbst zum Urheber. Was dieser in der Unterredung mit dem Schriftgelehrten über das vornehmste Gebot in Mark. 12, 28—31 (vgl. Matth. 22, 34 ff.) als die πρώτη ἐντολή bezeichnet, weist auf den Inhalt der ersten Gesetzestafel hin; mit der δευτέρα ἐντολή aber ist der Inhalt der zweiten Tafel bezeichnet. Und was der Apostel in Röm. 13, 8—10 über die Liebe als „des Gesetzes Erfüllung" sagt, setzt eben dieselbe Doppelteilung des Gesetzes voraus, obschon der ersten Tafel daselbst nicht ausdrücklich gedacht ist. — Innerhalb einer jeden der beiden Tafeln können, je nach der verschiedenen exegetischen Auffassung ihres Inhalts, mehrerlei Zählungsweisen in bezug auf die einzelnen Gebote und demgemäß auch mehrerlei Dispositionen für die betreffenden Tugendengruppen Platz greifen. Einige freie Bewegung bleibt in dieser Hinsicht auch dem an die Augustinisch-Luthersche Weise der Gebotezählung fest sich anschließenden Ethiker noch gestattet. Sowohl den populären Erklärungen der Katechismen Luthers, wie den mehr theologisch-wissenschaftlich gehaltenen Collegia decalogica und den betreffenden Abschnitten strenglutherischer Dogmatiken oder Moralsysteme älterer Zeit lassen sich Belege hiefür entnehmen. Auch einige der älteren Schüler

Melanchthons entziehen sich dem Einflusse von dessen scholastisch-aristotelisierender Lehrweise noch insoweit, daß sie im Punkte der Tugendlehre bei einer schlichten Erhebung des Lehrgehalts des Dekalogs stehen bleiben, ohne die der aristotelischen Schulüberlieferung entstammenden Kategorien in denselben hineinzutragen.

Es gehört dahin **David Chyträus** als Verfasser der zuerst 1555 und dann noch mehrere Male (bis 1597) erschienenen Regulae vitae seu virtutum descriptiones.[1]) Schon seine Begriffsbestimmung von Tugend = „Handeln gemäß dem evangelisch aufgefaßten Dekalog" (facere convenientia decalogo iuxta enarrationem evangelii) zeigt den engen Anschluß an das Zweitafelgesetz und die Verzichtleistung auf Anwendung philosophischer Kategorien. Aus dem Inhalt der ersten Tafel, welche das tugendhafte Verhalten gegenüber Gott (die pietas erga Deum, s. religio) fordert, leitet er acht verschiedene Tugenden her: wahre Gotteserkenntnis (notitia Dei vera, s. sapientia), Gottesfurcht oder Bußfertigkeit (timor Dei et poenitentia), Glaube, Liebe zu Gott, Hoffnung, Demut, Geduld, Beharrlichkeit. Als Kern der religiösen Tugendübung ist also die paulinische Trias hier festgehalten, aber die sie umgebenden fünf übrigen Tugenden verhindern es, daß sie mit dominierender Stärke hervortrete. Eine beträchtliche Vielzahl besonderer Tugenden leitet er auch aus dem Inhalt der zweiten Tafel her, in welcher er des Menschen Rechtverhalten im bürgerlichen Gemeinwesen (civilis societas) und im Staat (politia) geregelt werden läßt, gleichwie durch die erste Tafel das kirchliche Rechtverhalten (die Tugenden der ecclesia) gelehrt wird. Untergeordneterweise wird hier also auch das dreiteilige Schema der Haustafel des Lutherschen Katechismus (Lehrstand, Nährstand, Wehrstand, oder: status ecclesiasticus, oeconomicus, politicus) mit in Anwendung gebracht. — Ein anderer Melanchthonschüler, **Andreas Bessel**, verbindet in seiner „Brevis explicatio decalogi" (1572) den Gesichtspunkt der Drei-Stände-Ethik mit dem der Zweitafeleinteilung des göttlichen Gesetzes auf etwas andere Weise, indem er nämlich die auf das Rechtverhalten im Staat bezüglichen Vor-

[1]) Reg. vitae s. virtutum descriptiones in praecepta Decalogi distributae, Viteb. 1555 (Ed. postremo recogn., ib. 1587). Vgl. Luthardt, II, 94 f.

schriften als ein besonderes Rechtsgesetz (ius civile) **neben** die Haupttugenden der Gottesliebe (erste Tafel) und der Nächstenliebe (zweite Tafel) stellt. Ihm zerfällt dieses Rechtsgesetz in dreierlei Vorschriften, betreffend: ehrbares Leben, Nichtbeleidigung des Nächsten und gleichmäßige Regelung des Besitzes.[1]) — Spätere Beispiele von schlichter, hauptsächlich nur praktische Gesichtspunkte zur Geltung bringender Behandlung des dekalogischen Lehrstoffs bieten **Dannhauer** und andere in ihren Collegia decalogica[2]) sowie Ägidius **Strauch** in seiner den Inhalt von 21 akademischen Disputationen theologischer Kandidaten zusammenfassenden Theologia moralis, welche der bekannte Gegner Speners Joh. Friedr. Mayer zu Greifswald 1705 herausgab. Dieses Thesenwerk gliedert den Inhalt des Dekalogs so, daß aus der ersten Tafel eine Neunzahl von Tugendvorschriften gegenüber Gott entwickelt wird, welche mit jenen acht bei Chyträus sich größtenteils decken, aber anders als sie geordnet sind (nämlich: fides, spes, dilectio; timor Dei, humilitas, cultus Dei; patientia, perseverantia, constantia). Aus Tafel II sodann wird eine doppelte Tugend der obedientia hergeleitet, nämlich a) auf Grund des vierten Gebots: Gehorsam gegen die Eltern und die bürgerliche Obrigkeit; b) auf Grund der sechs übrigen Gebote: Gehorsam gegen die besonderen Forderungen des Rechtsgesetzes in Bezug auf das Verhalten zu den Mitmenschen (betreffend also: Schonung des Lebens des Nächsten, Wahrung der Keuschheit im Eheleben, Schonung des Eigentums des Nächsten, Meidung der Zungensünden, der bösen Gelüste und der Gedankensünden). Auf logisch korrekte Systematisierung wird also hier, was den Inhalt der zweiten Tafel betrifft, vollständig verzichtet; ja statt einer Fortführung der begonnenen

---

[1]) Schon der Titel dieser Besselschen Schrift kündigt ihre den Lehrstoff nach der juristischen Seite hin ergänzende, besondere Tendenz an: Brevis explicatio Decalogi eiusque cum iure civili utilis quaedam ac necessaria collatio (vgl. Hönnicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902, S. 5). — Über die gleichfalls nach dem Schema von den drei Ständen einteilende, aber dem Dekalog gegenüber sich etwas freier bewegende Ethik eines anderen Melanchthon-Jüngers, des Hieron. Weller von Molsdorf (De officio ecclesiastico, politico et oeconomico. Libellus pius et eruditus, Nürnberg 1552) s. Luthardt, S. 93 f.

[2]) Siehe besonders Konr. Dannhauer, Collegium decalogicum, Argentorati 1669. — Wegen der Hodosophia desselben Straßburger Theologen siehe das folgende Kapitel.

poetischen Lizenzen, welche der Verfasser sich gestattet hat, beeinträchtigen den Wert seiner Arbeit auch hinsichtlich ihres ethisch-asketischen Gehalts auf merkliche Weise. Die Allegorie ist in der Hauptsache als eine Trostschrift für von römischer Seite her angefochtene evangelische Christen gemeint; es tritt dies namentlich bei Schilderung des Angriffes der Inobedientia zutage, die als bestehend in einer Verlockung zur Rückkehr in den Gehorsam der päpstlichen Kirche dargestellt ist. Hiebei mischen sich aber Motive von altkirchlicher und mittelalterlicher Provenienz mit solchen echt evangelischen Charakters in einer Weise, die nicht immer befriedigend, d. h. der antirömischen Gesamttendenz wahrhaft entsprechend wirkt. Die Zerlegung des Einen errettenden und beseligenden Glaubensprinzips in eine Vielheit himmlischer Kräfte und Gnadenwirkungen erscheint zu weit getrieben und in ihren einzelnen Momenten nicht jedesmal glücklich ausgeführt. Dem Ganzen mag in der Literatur der religiösen Allegoristik eine hervorragende Stelle zuzuweisen sein;[1]) für die Entwicklung der evangelischen Ethik kommt ihm mehr nur eine nebensächliche Bedeutung zu.

Ganz ohne Nachfolge ist, wie wir im folgenden zu zeigen haben werden, keines dieser sechs reformatorischen Urbilder für die Behandlung der Tugendlehre in der evangelischen Kirche geblieben. Den Haupteinfluß auf deren weitere Entwicklung haben allerdings die das Zehngebotegesetz des Alten Testaments zugrundelegenden Darstellungen der drei Reformatoren geübt. Mit den an sie anknüpfenden aretologischen Konstruktionen der Folgezeit haben wir im nachstehenden uns zunächst zu beschäftigen.

---

[1]) Vgl. Beck, S. 176, der indessen wohl doch etwas zu günstig über die Schrift urteilt, wenn er sogar den Vorwurf einer übermäßigen Länge ihrer Reden und Gebete zurückzuweisen sucht.

---

12. Die dekalogisch disponierte Tugendlehre in der protestantischen Ethik bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

A. Der Luthersche Typus: dekalogisches Schema ohne philosophische Umkleidung.

Nach dem die Augustinsche Zweitafelteilung des Dekalogs als Einteilungsgrund wie für die Pflichten= so auch für die Tugendlehre gebrauchenden schlicht volkstümlichen Lehrverfahren, wie Luther es schon seit 1520 eingehalten hat (s. S. 291 f.), gibt es zwei Hauptklassen von Tugenden des Christen, jenachdem die erste oder die zweite Tafel des Gesetzes denselben zur Norm dient. Die erste Gesetzestafel gebietet tugendhaftes Rechtverhalten gegenüber Gott, oder was damit sachlich übereinkommt: Erfüllung der Gottespflichten; die andere Tafel leitet an zum Rechtverhalten in bezug auf die Nächsten, oder zur Erfüllung der Nächstenpflichten. Nicht willkürlicherweise ist diese Distinktion in die Reihe der Zehngebote hineingetragen, sondern sie hat den Herrn selbst zum Urheber. Was dieser in der Unterredung mit dem Schriftgelehrten über das vornehmste Gebot in Mark. 12, 28—31 (vgl. Matth. 22, 34 ff.) als die πρώτη ἐντολή bezeichnet, weist auf den Inhalt der ersten Gesetzestafel hin; mit der δευτέρα ἐντολή aber ist der Inhalt der zweiten Tafel bezeichnet. Und was der Apostel in Röm. 13, 8—10 über die Liebe als „des Gesetzes Erfüllung" sagt, setzt eben dieselbe Doppelteilung des Gesetzes voraus, obschon der ersten Tafel daselbst nicht ausdrücklich gedacht ist. — Innerhalb einer jeden der beiden Tafeln können, je nach der verschiedenen exegetischen Auffassung ihres Inhalts, mehrerlei Zählungsweisen in bezug auf die einzelnen Gebote und demgemäß auch mehrerlei Dispositionen für die betreffenden Tugendengruppen Platz greifen. Einige freie Bewegung bleibt in dieser Hinsicht auch dem an die Augustinisch=Luthersche Weise der Gebotezählung fest sich anschließenden Ethiker noch gestattet. Sowohl den populären Erklärungen der Katechismen Luthers, wie den mehr theologisch=wissenschaftlich gehaltenen Collegia decalogica und den betreffenden Abschnitten streng=lutherischer Dogmatiken oder Moralsysteme älterer Zeit lassen sich Belege hiefür entnehmen. Auch einige der älteren Schüler

Melanchthons entziehen sich dem Einflusse von dessen scholastisch-aristotelisierender Lehrweise noch insoweit, daß sie im Punkte der Tugendlehre bei einer schlichten Erhebung des Lehrgehalts des Dekalogs stehen bleiben, ohne die der aristotelischen Schulüberlieferung entstammenden Kategorien in denselben hineinzutragen.

Es gehört dahin **David Chyträus** als Verfasser der zuerst 1555 und dann noch mehrere Male (bis 1597) erschienenen Regulae vitae seu virtutum descriptiones.[1]) Schon seine Begriffsbestimmung von Tugend = „Handeln gemäß dem evangelisch aufgefaßten Dekalog" (facere convenientia decalogo iuxta enarrationem evangelii) zeigt den engen Anschluß an das Zweitafelgesetz und die Verzichtleistung auf Anwendung philosophischer Kategorien. Aus dem Inhalt der ersten Tafel, welche das tugendhafte Verhalten gegenüber Gott (die pietas erga Deum, s. religio) fordert, leitet er acht verschiedene Tugenden her: wahre Gotteserkenntnis (notitia Dei vera, s. sapientia), Gottesfurcht oder Bußfertigkeit (timor Dei et poenitentia), Glaube, Liebe zu Gott, Hoffnung, Demut, Geduld, Beharrlichkeit. Als Kern der religiösen Tugendübung ist also die paulinische Trias hier festgehalten, aber die sie umgebenden fünf übrigen Tugenden verhindern es, daß sie mit dominierender Stärke hervortrete. Eine beträchtliche Vielzahl besonderer Tugenden leitet er auch aus dem Inhalt der zweiten Tafel her, in welcher er des Menschen Rechtverhalten im bürgerlichen Gemeinwesen (civilis societas) und im Staat (politia) geregelt werden läßt, gleichwie durch die erste Tafel das kirchliche Rechtverhalten (die Tugenden der ecclesia) gelehrt wird. Untergeordneterweise wird hier also auch das dreiteilige Schema der Haustafel des Lutherschen Katechismus (Lehrstand, Nährstand, Wehrstand, oder: status ecclesiasticus, oeconomicus, politicus) mit in Anwendung gebracht. — Ein anderer Melanchthonschüler, **Andreas Bessel**, verbindet in seiner „Brevis explicatio decalogi" (1572) den Gesichtspunkt der Drei-Stände-Ethik mit dem der Zweitafeleinteilung des göttlichen Gesetzes auf etwas andere Weise, indem er nämlich die auf das Rechtverhalten im Staat bezüglichen Vor-

---

[1]) Reg. vitae s. virtutum descriptiones in praecepta Decalogi distributae, Viteb. 1555 (Ed. postremo recogn., ib. 1587). Vgl. Luthardt, II, 94 f.

schriften als ein besonderes Rechtsgesetz (ius civile) neben die Haupttugenden der Gottesliebe (erste Tafel) und der Nächstenliebe (zweite Tafel) stellt. Ihm zerfällt dieses Rechtsgesetz in dreierlei Vorschriften, betreffend: ehrbares Leben, Nichtbeleidigung des Nächsten und gleichmäßige Regelung des Besitzes.[1]) — Spätere Beispiele von schlichter, hauptsächlich nur praktische Gesichtspunkte zur Geltung bringender Behandlung des dekalogischen Lehrstoffs bieten **Dannhauer** und andere in ihren Collegia decalogica[2]) sowie Ägidius **Strauch** in seiner den Inhalt von 21 akademischen Disputationen theologischer Kandidaten zusammenfassenden Theologia moralis, welche der bekannte Gegner Speners Joh. Friedr. Mayer zu Greifswald 1705 herausgab. Dieses Thesenwerk gliedert den Inhalt des Dekalogs so, daß aus der ersten Tafel eine Neunzahl von Tugendvorschriften gegenüber Gott entwickelt wird, welche mit jenen acht bei Chyträus sich größtenteils decken, aber anders als sie geordnet sind (nämlich: fides, spes, dilectio; timor Dei, humilitas, cultus Dei; patientia, perseverantia, constantia). Aus Tafel II sodann wird eine doppelte Tugend der obedientia hergeleitet, nämlich a) auf Grund des vierten Gebots: Gehorsam gegen die Eltern und die bürgerliche Obrigkeit; b) auf Grund der sechs übrigen Gebote: Gehorsam gegen die besonderen Forderungen des Rechtsgesetzes in Bezug auf das Verhalten zu den Mitmenschen (betreffend also: Schonung des Lebens des Nächsten, Wahrung der Keuschheit im Eheleben, Schonung des Eigentums des Nächsten, Meidung der Zungensünden, der bösen Gelüste und der Gedankensünden). Auf logisch korrekte Systematisierung wird also hier, was den Inhalt der zweiten Tafel betrifft, vollständig verzichtet; ja statt einer Fortführung der begonnenen

---

[1]) Schon der Titel dieser Besselschen Schrift kündigt ihre den Lehrstoff nach der juristischen Seite hin ergänzende, besondere Tendenz an: Brevis explicatio Decalogi eiusque cum iure civili utilis quaedam ac necessaria collatio (vgl. Hönnicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902, S. 5). — Über die gleichfalls nach dem Schema von den drei Ständen einteilende, aber dem Dekalog gegenüber sich etwas freier bewegende Ethik eines anderen Melanchthon-Jüngers, des Hieron. Weller von Molsdorf (De officio ecclesiastico, politico et oeconomico. Libellus pius et eruditus, Nürnberg 1552) s. Luthardt, S. 93 f.

[2]) Siehe besonders Konr. Dannhauer, Collegium decalogicum, Argentorati 1669. — Wegen der Hodosophia desselben Straßburger Theologen siehe das folgende Kapitel.

Tugenden-Einteilung wird nur eine Aufzählung von Pflichten geboten.[1]) — Noch im vorigen Jahrhundert hat **Ernst Sartorius** im zweiten Teil seiner „Lehre von der heiligen Liebe" statt eines kunstvoll aufgebauten aretologischen Systems eine schlichte Dekalog-erklärung geboten, die er mit der Überschrift: „Von der heilig gehorchenden Liebe" zwischen die Abschnitte: „Von der heilig erneuernden Liebe" und: „Von der heilig vollendenden Liebe" als umfänglichsten Hauptteil seiner christlichen Tugendlehre einfügt. Merkwürdigerweise teilt auch er, nachdem er auf Grund der drei ersten Gebote die Gottesliebe als die durch die erste Tafel gebotene Christentugend behandelt hat, den Inhalt der zweiten Tafel ähnlich wie Strauch ein, nämlich so, daß er das den Gehorsam gegen die Eltern fordernde vierte Gebot als erste Abteilung der Lehre von der Nächstenliebe voranstellt — worauf dann als zweite Abteilung die Darlegung vom Inhalt der sechs übrigen Gebote folgt. Die einzelnen Abschnitte dieser speziellen Lehre von der Nächstenliebe sind überschrieben: „Fünftes Gebot (du als Bruder); sechstes Gebot (du als Gatte); siebentes Gebot (du als Eigentümer); achtes Gebot (du als Zeuge); neuntes Gebot (du als Nachbar); zehntes Gebot (du als „Freund").[2]) Mag man das Ganze nun „Tugendlehre" nennen, oder den allerdings wohl zutreffenderen Namen „Pflichtenlehre" dafür gebrauchen, ein Meisterstück systematisierender Kunst ist es keinenfalls, was Sartorius hier geliefert hat. Vielmehr läßt auch dieser Versuch den nur geringen Wert des Dekalogs als Klassifikationsprinzips für unser Gebiet deutlich genug erkennen.

Übrigens weist auch die Moralliteratur der Reformierten eine ziemliche Zahl von einfach dekalogisch disponierten Darstellungen der Tugendlehre ohne philosophisches Beiwerk auf. Für deutsche Reformierte konnte Teil III des **Heidelberger Katechismus** zu einer solchen Behandlungsweise Anleitung gewähren. Die Fragen 102—115 desselben behandeln den Inhalt

[1]) Aegidii Strauch Theologia moralis in acad. regia Pomeranorum e msto. edita atque disquisitione publica exposita a Jo. Fr. Mayero. Greifswald und Leipzig 1705.

[2]) Ernst Sartorius, Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evang.-kirchlichen Moraltheologie. Neue Aufl. Stuttgart 1861, S. 275—531.

der Zehngebote in derselben schlicht reproduzierenden, alle spekulative Zutat fernhaltenden Weise wie das Luthersche erste Hauptstück. Dem entsprechend zeigen die zahlreichen reformierten Katechismusbearbeitungen in Predigtform oder in Form von Religionslehrbüchern dieselbe rein praktische Haltung auf diesem Gebiete, wie die gleiche Literaturgattung der lutherischen Kirche. — Aber auch in der französisch-reformierten Kirche und Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts fand die einfach dekalogische Fundamentierung der Tugend- und Pflichtenlehre manche Vertreter. Des antiaristotelischen Philosophen **Petrus Ramus** Commentarii de religione christiana (ll. IV, Frankfurt 1576) legen für die Tugendlehre oder Lehre von der Gesetzeserfüllung (obedientia legis) ausschließlich den Dekalog zu Grunde.[1]) Ähnlich verfährt **B. de Locque**, reformierter Pfarrer zu Casteljaloux, in seiner „Tropologie“ (1606), einem Handbuch der populären Moral für Gebildete, worin er einen Überblick über die Haupterscheinungsformen sowohl des sündig Bösen wie des gottgemäßen Wandels der Christen, in engem Anschluß an die Gebote des Dekalogs und mit reichhaltiger Illustration aus christlicher Erfahrung und kirchlicher Literatur bietet.[2]) In der niederländischen Theologie des 17. Jahrhunderts ist **Gisbert Voetius** († 1676) zu nennen als Vertreter einer Behandlungsweise des ethischen Lehrstoffs, welche die gesamte Lehre vom christlichen Rechtverhalten (Theologia practica) in die drei Disziplinen der Moral, der Asketik und der Kirchenpolitik (oder Ekklesiastik) gliedert. Der ersten derselben, die er Theologia moralis s. decalogica überschreibt, weist er die Aufgabe zu, den Inhalt der Zehngebote als Grundlage der gemeinchristlichen Tugendlehre zu entwickeln und deren Anwendung auf die einzelnen Pflichten des Christenlebens zu lehren (zu welchem letzteren Zwecke er kasuistische Darlegungen mit der Dekalog-Erklärung verbindet). Wichtige Teile des Gesamtgebiets der Ethik erscheinen durch diese Gliederung allerdings von der „Moral“ im engeren Sinne losgetrennt und der Asketik zugewiesen. Dieser letzteren, wodurch Anleitung zu evangelischen

---

[1]) Schweizer, Die Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche: Th. St. u. Krit. 1850, S. 75 f.

[2]) B. de Loque, Tropologie ou propos et discours des moeurs, contenant une exacte description des vertus principales etc., et des vices etc. (1606). Vgl. Schweizer, S. 62 f.

exercitia pietatis, bestehend in Buße, Gebet, Gewissensprüfung, frommer Meditation ꝛc. gegeben wird, erscheint des Verfassers hauptsächliches Interesse zugekehrt. Wie denn der sog. Präzisianismus oder das mystisch-pietistische Dringen auf strenge Pflichterfüllung an diesem Niederländer bekanntlich einen seiner namhaftesten Vertreter gefunden hat.[1])

B. Der Melanchthonsche Typus: dekalogische Tugendlehre in aristotelischer Umrahmung.

Als Kern des ethischen Systems lassen die Schüler und Nachfolger Melanchthons den Dekalog nach wie vor in Geltung. Auch fahren sie fort, in seinen beiden (augustinisch abgeteilten) Tafeln zwei Hauptgruppen von Tugendpflichten gelehrt zu finden: Gottes- und Nächstenpflichten, oder (wie Joh. Gerhard diesen Unterschied subtiler formuliert): cultum Dei immediatum und cultum Dei mediatum.[2]) Aber sie umgeben diesen dekalogischen Kern mit dem Rahmen einer philosophischen Kategorienbildung, die an den christlich modifizierten Aristotelismus der Scholastik des Mittelalters anknüpft und diesem namentlich die Distinktionen zwischen natürlicher und positiver Moral sowie zwischen Denktugenden und moralischen Tugenden (vgl. S. 150 f. und 158 f.) abgewinnt. Auch auf ihre Behandlung der durchs Zehngebotegesetz vorgeschriebenen Tugenden im einzelnen übt dieser aristotelisierende Scholastizismus seine Einwirkung. Dieselbe tritt namentlich hervor in hie und da (nicht allgemein) wieder versuchter Verwendung des Schema von den vier Kardinaltugenden; ferner in spezialisierender Unterscheidung zahlreicherer Nebentugenden, sowie besonders in eingehendem Verweilen bei der Gerechtigkeit als wichtigster der zum Inhalt der zweiten Tafel gehörigen Tugendpflichten. — Das betr. Lehrverfahren bleibt von der jeweiligen dogmatischen Richtung seiner Vertreter unberührt. Synergistisch gerichtete Philippisten und orthodoxe Gnesiolutheraner handhaben die aristotelisierende Lehrform auf wesentlich übereinstimmende Weise.

---

[1]) Schweizer, S. 569 f. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I (Bonn 1880), S. 102 f.

[2]) Joh. Gerhard, L. XII, § 54: Primae tabulae praecepta agunt de cultu Dei immediato, praecepta secundae tabulae de cultu Dei mediato. Vgl. Steinmeyer, Der Dekalog ꝛc. S. 52.

Als einer der nächsten Nachfolger Melanchthons hat der Däne Nikolaus **Hemming** (Niels Hemmingsen, † 1600) die Lehre von den Tugenden in der angegebenen Weise behandelt. Sein Enchiridion theologicum (1557) entwickelt im zweiten Buch die Grundlehren der Moral hauptsächlich auf der Basis des Dekalogs, worauf das dritte Buch den Abriß einer Glaubenslehre (im Anschluß an die drei Artikel des Apostolikum) und das vierte die Grundzüge einer Politik und Ökonomik (gemäß dem Schema von den drei Ständen) folgen läßt. Aber auch sein Lehrbuch des Naturrechts (De lege naturae apodictica methodus, Wittenberg 1562) entwickelt die Hauptlehren der allgemeinen Moral im Anschluß an das alttestamentliche Gesetz, welches ja epitome legis naturae sei.[1]) — Auch in des schleswigschen Generalsuperintendenten **Paul v. Eitzen** († 1598) großem Moralwerk (Ethicae doctrinae ll. IV, Wittenberg 1571; mit einem starken Ergänzungsband zur 2. Aufl. ebd. 1575) erscheint der Dekalog in seiner doppelten Eigenschaft, als Urkunde der natürlichen und der positiven Ethik, aufgefaßt und behandelt. Die im ersten Buche gegebene Einleitung zählt acht Gesetze der natürlichen Moral auf, deren Reihenfolge, ebenso wie ihre Namen (Gottesverehrung, menschliche Gemeinschaft, Schonung des Lebens, Eheleben, Kinderzucht, Achtung des Eigentums, Wahrheitsliebe, gegensätzliches Verhalten gegen das Böse) ihre unmittelbare Verwandtschaft mit dem Inhalt des Dekalogs zu erkennen geben. Eingehender werden hierauf in den folgenden Büchern die zehn Gebote als positiv geoffenbarter Gotteswille in bezug auf die Pflichten der ersten und der zweiten Tafel erörtert und erläutert.[2]) — Etwas schärfer wird der Unterschied zwischen dem natürlichen Moralgesetz und zwischen der im Dekalog kundgetanen Moral der Offenbarung von Viktorin **Strigel** als Interpreten der Melanchthonschen Epitome philos. mor. (1567) gefaßt.[3]) — Eine weit getriebene Verwertung aristotelischer Lehrformen begegnet um den Anfang des 17. Jahrhunderts bei dem Wittenberger Theologen

---

[1]) F. Nielsen, Art. „Hemmingsen" in PRE.[3], VII, 659 ff. Vgl. Luthardt, II, 96.

[2]) Luthardt, S. 97 f.

[3]) In Epitomen philosophiae moralis Ph. Melanchthonis Ὑπομνήματα Victorini Strigelii ed. Chr. Pezel, Neap. Nemat. 1584. (Zu Grunde liegt ein Kollegienheft Str.'s vom Jahre 1567.)

Jakob **Martini** (nicht zu verwechseln mit dem etwas älteren Helmstädter Cornelius Martin). Seine Disputationes ethicae XVII (1612) unterscheiden im Anschluß an Aristoteles zwei Hauptklassen von Tugenden: a) solche der Weisheit (oder der virtus in contemplativis) und b) solche der Gerechtigkeit (= virtus in activis). — Ausgehend von eben diesem Unterschied zwischen Denktugenden und praktischen Tugenden zerlegte um dieselbe Zeit der Mühlhausener Albert **Steinhausen** in seiner Sylloge exercitationum ethicarum (Leipzig 1618) die zweite dieser beiden Gruppen in eine Achtzahl von Tugenden: probitas, temperantia, modestia, magnanimitas, caritas, beneficientia, gratitudo, justitia, die er dann eingehend behandelt.[1]) Noch gegen Ende desselben Jahrhunderts sieht man den Jenaer Theologen Joh. Wilh. **Baier** in seinem Moralkompendium (1698) für den von der christlichen Tugend handelnden Abschnitt die Distinktion zwischen virtutes intellectuales und virtutes morales zu Grunde legen.[2])

Was Jena's älteren und noch berühmteren Koryphäen auf dogmatischem Gebiete, **Joh. Gerhard** († 1637), in seiner Behandlung des uns beschäftigenden Lehrstücks charakterisiert, ist nicht so sehr ein besonders enger Anschluß an Aristoteles, als vielmehr eine starke Repristinierungstendenz bezüglich mittelalterlicher Formen und Formeln. In der Tugend- und Pflichtenlehre seines großen Lokalwerks, die er teils im engen Anschluß an den Dekalog, teils an der Hand des Schemas von den drei Ständen entwickelt,[3]) tritt diese rückwärts gekehrte Tendenz allerdings weniger stark zutage als in den auf Tugend- und Lasterlehre bezüglichen Abschnitten seiner Schola pietatis (1623). Der populär-erbaulichen Bestimmung dieses letzteren Werks zulieb reproduziert Gerhard nicht wenige der zahlensymbolischen Formeln älterer Mystiker, z. B. die sieben Werke der leiblichen und die sieben der geistlichen Barmherzigkeitsübung &c. (vgl. oben S. 220, bei Bonaventura).[4]) Sogar die Kapitalsünden-Heptas nach dem

---

[1]) Luthardt, II, 182. 183 f.

[2]) J. G. Baieri, Comp. th. mor. (Jenae 1698), l. III: De mediis ad sanctimoniam vitae ducentibus, c. 4. 5.

[3]) S. bes. loc. XII: de lege, sowie loc. XXIV—XXVI: de minist. eccl., de magistr. polit., de oecon. Vgl. Hönnicke, Altprot. Ethik, S. 76 f.

[4]) Joh. Gerhard, Schola piet. IV, 16. Vgl. Luthardt, II, 272.

Schema Saligia wird hier von ihm mitgeteilt (I, 2), und zwar nicht in kritischer Absicht wie in der Hamartologie seiner Loci (loc. X) — wo diesem Gegenstande ein eigenes Kapitel gewidmet ist, das gegen die römische Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden Protest erhebt und zugleich die in der scholastischen Tradition übliche Zählung gerade von sieben Tod- oder Hauptsünden als unbiblisch bestreitet.[1])

Erst nach Mitte des 17. Jahrhunderts beginnt in der lutherischen Theologie, unter Einwirkung zuerst der Schule Calixts, dann des Pietismus und der Leibniz-Wolffschen Philosophie, die einerseits dekalogisch fundamentierte, andrerseits aristotelisch-scholastisierende Behandlung der Tugendlehre seltener und einflußloser zu werden. Es ist das die nämliche Übergangsepoche, die auch in der reformierten Kirche (hier aber unter coccejanischem und cartesianischem Einflusse) ein allmähliches Zurückgedrängtwerden und schließliches Absterben des christlichen Aristotelismus auf aretologischem Gebiete herbeiführt. Jene eigentümliche Mischung biblischer (nämlich dekalogischer) mit aristotelisch-philosophischen Lehrelementen nämlich, welcher im Luthertum der nachwirkende Einfluß von Melanchthons Schule für die Dauer von ungefähr hundert Jahren (ca. 1560—1680) eine dominierende Stellung verschaffte, hat in ganz ähnlicher Ausprägung während desselben Zeitraums auch in den calvinischen Kirchen geherrscht. Nur war es hier nicht unmittelbar reformatorischer, sondern erst nachreformatorischer, von einigen Epigonen Calvins ausgehender Einfluß, dem die entsprechende Kombination biblischer mit aristotelischen Elementen zu danken war.

Für die reformierte Ethik ist der Genfer Theologe Lambert **Daneau** (Danäus, † 1596) zum Begründer dieser Lehrart geworden, die darin, daß sie mit ihrer aristotelisierenden Methode ein strenges Festhalten am dekalogischen Einteilungsprinzip für die Tugendlehre verbindet, dem Lehrverfahren der lutherischen Melanchthon-Nachahmer nahe verwandt erscheint. Selbstverständlich bedingt der dogmatische Lehrgegensatz zum Luthertum manche Abweichungen in Bezug auf Details der Tugend und Pflichtenlehre, und bewirkt vor allem die nicht auf Augustin, sondern auf

---

[1]) Siehe das Nähere hierüber in meiner Monographie über die sieben Hauptsünden, S. 115.

Philo und Origenes zurückgehende Dekalog-Einteilung das Hervortreten starker Differenzen.[1]) Trotzdem bleibt die formale Gleichartigkeit der beiderseitigen scholastischen Traditionen, wie auf dogmatischem so auch auf ethisch-aretologischem Gebiete eine nicht zu verkennende Tatsache. Schon Daneaus Ethik erinnert vermöge ihres vielfachen Zurückgehens auf Aristoteles an Melanchthons Epitome und Elementa. Da, wo es sich ihm um die Einteilung der Tugenden handelt (Eth. chr. I, 24), verwendet er den Dekalog als die zuoberst maßgebende Norm, leitet also aus dessen erster Tafel die Wiedergeburt aus Gottes heiligem Geist als die Grundkraft alles sittlichen Lebens her, und ordnet dann der zweiten Tafel die antike Tugendreihe temperantia, fortitudo, iustitia, prudentia, deren bleibenden Wert er anerkennt, ganz und gar unter, indem er jede dieser Tugenden auf das Grundgebot der Liebe zurückführt, wie schon der heil. Ambrosius dies getan habe. In seinem zweiten Buche, dem umfänglichsten Teil seines Werks, bietet er eine ausführliche Dekalog-Erklärung — selbstverständlich auf Grund der Calvinschen Einteilung, und daher mit scharfer Betonung des Bildverbots und des Sabbatgebots. Das dritte Buch bringt eine tabellarisch veranschaulichende Übersicht über die sittlich guten und bösen Handlungen, geordnet nach den sechs Geboten der zweiten Gesetzestafel und gefolgt von eingehenden Begriffsbestimmungen und Detailbeschreibungen der einzelnen Tugenden und Laster nach deren griechischen und lateinischen Namen — also ein kleines aretologisches Glossar.[2])

Trotz mancher Abwandlungen, die sie diesem Daneauschen Schema bald nach der einen bald nach der anderen Seite hin angedeihen lassen, halten sich die meisten reformierten Orthodoxen der nächsten Folgezeit an den nämlichen Typus. Sie suchen also die Zweitafelteilung des Dekalogs mit aristotelischem Detailmaterial auszufüllen. — Dem einseitigen Verfahren des, in seiner Vorliebe für den Aristotelismus bis zu völligem Ausschluß des dekalogischen Elements aus dem Moralsystem fortschreitenden Barth. **Kecker**-

[1]) Über diese Grunddifferenz zwischen Lutheranern und Reformierten s. Geffken, Einteilung des Dekal., S. 30 ff., Steinmeyer, Der Dekalog 2c., S. 59 ff.; bes. F. A. Philippi, Zur Einteilung des Dekalogs, in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, 1881, S. 449—468.

[2]) Ethices christianae ll. III. Ed. 3, Genevae 1582. Vgl. Schweizer, Th. Stud. u. Krit. 1850, S. 26—45.

mann († 1609)[1]) wird seitens der Mehrzahl der calvinischen Ethiker entgegengetreten. Einige derselben, besonders Wilhelm **Amesius** († 1633), betätigen bei ihrem Auftreten gegen diesen Versuch des Danziger Gelehrten, den ethischen Lehrstoff ganz zu säkularisieren (vgl. unten, Kap. 14 A), eine ziemlich scharfe Haltung, indem sie neben der philosophischen auch eine spezifisch christlich-theologische Tugendlehre postulieren. Behufs Herstellung der letzteren bedient auch Amesius in seiner theologischen „Medulla“ sich des klassischen Viertugendenschemas, behandelt aber dasselbe auf andere Weise als Keckermann. Während dieser, zurückgehend auf den Intellektualismus der antiken Philosophen, die prudentia an die Spitze des Tugendenquartetts stellte, sucht Amesius dasselbe durch Voranstellung der iustitia (= Glaubensgerechtigkeit) zu verchristlichen; auch beschreibt er den Inhalt dessen, was die temperantia als letzte der vier Tugenden fordert, auf puritanisch strenge Weise.[2]) — In ähnlicher Weise hatte schon etwas früher **Polanus a Polensdorf** († 1610 als Professor in Basel) das antike Schema dem reformiert-kirchlichen Bedürfnis anzupassen gesucht, wozu ihm hauptsächlich die Distinktion zwischen cultus Dei immediatus (gelehrt durch die erste Gesetzestafel oder durch die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe) und cultus Dei mediatus (auf Grund der zweiten Tafel und der vier Kardinaltugenden) dienen mußte.[3]) Ähnlich Anton **Waläus** († 1639 in Leiden), dessen Kompendium der aristotelischen Ethik dem Nachweis der Notwendigkeit, daß das ethische System des Stagiriten Punkt für Punkt vom christlich-rechtgläubigen Standpunkte aus revidiert und verbessert werde, gewidmet ist. Ähnlich ferner **Wollebius**, **Wendelin**, **Peter van Mastricht**, **J. H. Heidegger** &c.[4]) — Auch die Schule des Coccejus steht dem hier beschriebenen Verfahren, das auf Kombination aristotelisch-

---

[1]) Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantisco, — in Keckermanns Opp. omnia, Genevae 1614. Vgl. Schweizer, S. 45—50.

[2]) Guil. Amesii Medulla theologica, Amstelod. 1627. Vgl. Schweizer, S. 50 ff.; Gaß, II, 1, 137 f. — In der sonst ziemlich reichhaltigen Monographie von Hugo Visscher, Guilelm. Amesius, Haarlem 1894, ist die Bedeutung A.s für die Entwicklung der ref. Ethik nicht genügend gewürdigt.

[3]) Schweizer, S. 55; Gaß, 138 f.

[4]) Schweizer, S. 56—61; 290 ff.; 296 f.

scholastischer mit biblisch-theologischen Lehrelementen ausgeht, wesentlich nahe. In ihrem Föderalsystem erfährt namentlich der dekalogische Faktor des ethischen Systems eine angelegentliche Betonung, da bereits das Gesetz vom Sinai ihnen als vollkommene Offenbarung des göttlichen Heilswillens gilt. Von dieser Voraussetzung aus haben unter andern **Vitringa** und **Lampe** in ihren moraltheologischen Schriften Beiträge zur Bearbeitung auch der Tugendlehre geliefert.[1]) Dagegen sieht man außerhalb des orthodox-reformierten Lagers ein auf Ausbildung mehr des aristotelisch-spekulativen als des biblisch-nomistischen Elements gerichtetes Bestreben vorherrschen; so bei dem Amsterdamer Sozinianer **Joh. Crell** († 1631) und bei dem Arminianer **Philipp a Limborch** († 1712). Das fünfte Buch von des letzteren Theologia christiana († 1686) bietet in freiem Anschluß an Aristoteles eine eigentümlich disponierte Tugendtafel, eingeteilt in 1. Tugenden der Erkenntnis — nämlich Wissen (scientia s. sapientia) und Weisheit (prudentia, d. i. Erkenntnis dessen, was zum Heil gehört, sowie der nötigen Mittel dazu), und 2. Tugenden des Willens — nämlich Glaube und Besserung (zu welcher letzteren besonders Frömmigkeit und Liebe gehören).

C. Der Calvinsche Typus: Dreiteilung der Tugendlehre, auf Grund von Tit. 2, 12.

Statt die Zweizahl: Gottespflichten und Nächstenpflichten aus dem Inhalt der beiden Gesetzestafeln herauszulesen, statuiert Calvins Tugendlehre — ohne von der dekalogischen Grundlage sich loszusagen — eine Dreizahl christlicher Tugendpflichten im Anschluß an das *σωφρόνως, δικαίως, εὐσεβῶς* der Stelle Tit. 2, 12. Bei strikter Befolgung des Ganges, welchen diese Trias andeutet, resultiert das mit dem Grundgedanken der mystischen Skalen-Ethik sich berührende Schema: Selbstpflichten, Nächstenpflichten, Gottespflichten, mit Voranstellung des auf das eigene Ich des sittlichen Subjekts bezüglichen Verhaltens und mit Setzung des Rechtverhaltens zu Gott an die letzte Stelle. An Calvin, der diese von unten nach oben zu gerichtete Reihenfolge

---

[1]) Campej. Vitringa, Typus theologicae practicae s. de vita spirituali eiusque affectionibus, 1717. — F. Ad. Lampe, Delineatio theologiae activae. Herborn 1728 (vgl. Luthardt II, 218 f.).

der Tugenden, welche der absteigenden Folge im Zweitafelgesetz entgegengesetzt ist, festhielt, haben sich von den namhafteren Morallehrern seiner Kirche während des 17. und 18. Jahrhunderts hauptsächlich zwei angeschlossen. Zuerst Moses **Amyraut** (Amyraldus, † 1664), dessen Morale chrétienne (1652) statt der dekalogischen Einteilung der Tugenden in nur zwei Hauptgruppen, die Dreiteilung: Tugenden im Verhältnis zu Gott, zum Nächsten, zu uns selbst — also doch mit Umstellung der Reihe sobrie, juste, pie — zu Grunde legt. Ihm folgte später der Genfer Theologe Benedikt **Pictet** († 1724), dessen Medulla ethicae christianae (1712) in ihrem zweiten Buche von der pietas als dem Tugendverhalten des Christen gegenüber Gotte (laut Tafel I des Gesetzes), im dritten Buche von der justitia et charitas als der Tugendübung gegenüber dem Nächsten (laut den fünf ersten Geboten der II. Tafel), im vierten Buche von der temperantia et castitas als der wichtigsten Tugendübung in bezug aufs eigene Ich (laut dem letzten Gebot nach reformierter Zählung) handelt. Der Anschluß an die dekalogische Gebotsreihe erscheint mittels dieser Tripartition streng durchgeführt, das Schema der Titusstelle dagegen verlassen, bezw. in der Reihenfolge seiner Glieder umgekehrt.[1])

Mit dieser Veränderung ist das dreigliedrige Schema Calvins seit dem 17. Jahrhundert von angesehenen Morallehrern auch der *lutherischen* Kirche übernommen worden. Einer der ersten derselben, Joh. Konrad **Dürr** in Altorf († 1677), gliederte in dem die Tugendlehre behandelnden Teil seines Moralkompendiums die Reihe der christlichen Tugenden in strengem Anschluß an den Dekalog, aber ohne Bezugnahme auf die Titusstelle, in Tugendpflichten gegenüber Gott (1. bis 3. Gebot), gegenüber dem Nächsten (4. bis 8. Gebot) und gegenüber uns selbst (9. und 10. Gebot).[2]) Von seinen Nachfolgern ist der bedeutendste Franz **Buddeus** in Jena († 1729). Er gliedert den aretologischen Lehrstoff triadisch, weicht aber darin sowohl von Tit. 2, 12 wie vom Dekalog ab, daß er die aufs eigene Selbst bezügliche Haupttugend der temperantia oder sanctitas *in die Mitte* zwischen die Tugend-

[1]) Über Amyraut s. *Schweizer*, S. 63—69; über Pictet S. 310—313.

[2]) J. Konr. *Dürr*, Enchiridion theol. moralis (Altorf 1662) und Compendium theol. mor. (ed. 3, ibid. 1698). Vgl. *Gaß*, II, 1, 327 f.; *Luthardt* II, 192—196.

übung gegenüber Gott und die gegenüber dem Nächsten stellt. Sein Schema lautet also: 1. pietas (oder cultus Dei tam internus quam externus, gemäß Tafel I des Gesetzes), 2. sanctitas (oder amor sui ordinatus, gemäß Tafel II, soweit deren Gebote die heilige Selbstliebe des Menschen lehren), 3. justitia (oder amor proximi, gemäß Tafel II, soweit deren Gebote die heilige Nächstenliebe vorschreiben). Dieser Dreiheit christlicher Kardinaltugenden, die er der platonisch=stoischen Vierzahl als bessernde Korrektur substituiert, entsprechen die drei Hauptlaster gemäß biblischer Aufzählung in 1. Joh. 2, 16, nämlich avaritia, ambitio und voluptatis cupiditas; sie lehrt er schon im ersten Buche seines Werks (sect. 4, § 40 f.) anstatt der unbiblischen Siebenlasterdoktrin als die eigentlichen Urwurzeln aller Sünde (philautiae filiae et reliquorum vitiorum matres) kennen.[1] — Auch die an die Wolfsche Philosophie sich anschließenden lutherischen Ethiker des achtzehnten Jahrhunderts befolgen regelmäßig die Dreiteilung der Tugendpflichten nach dem Schema Gottes=, Nächsten= und Selbstpflichten (oder auch, mit Umstellung der beiden letzten Teile: Gottes=, Selbst=, Nächstenpflichten). So als einer der einflußreichsten Siegm. Jak. **Baumgarten**; ferner **Reusch**, **Töllner**, **Stapfer**, **Canz** — der letztere mit einiger Abweichung vom gewöhnlichen Schema.[2])

Noch im letzten Jahrhundert hat die Dreiteilung der Tugenden nach Tit. 2, 12 durch den (kantianisierenden) Ethiker F. H. Chr. **Schwarz** († 1837) eine Erneuerung erfahren. Die Grundtugenden des Christen sind nach ihm „Trefflichkeit (= Sophrosyne), Rechtschaffenheit, Frömmigkeit“.[3]) In der Sache trifft damit auch

[1]) Franz Buddeus, Institutiones theologiae moralis, Lips. 1712 — das gediegenste moraltheologische Werk des 18. Jahrhunderts. Vgl. Luthardt II, 201—211. — In der oben angegebenen Reduktion der Hauptlaster von einer Siebenzahl auf die johanneische Dreizahl hatte Buddeus an Dannhauer (Colleg. decalogicum, p. 946) einen Vorgänger gehabt. Ein späterer Hauptvertreter dieser die Erscheinungsformen des sündig Bösen nach 1. Joh. 2, 16 konstruierenden Lehrart wurde A. Crusius (Moraltheologie 1772, I, 254 f.). Vgl. Zöckler, Die sieben Hauptſ., S. 116.

[2]) S. J. Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der theol. Moral rc., Halle 1767 (Teil II und III — beide mit Voranstellung der Selbst= vor die Nächstenpflicht). Vgl. Luthardt, 380—383. Wegen der weiterhin oben Genannten s. ebd. 383—394.

[3]) F. H. Chr. Schwarz, Evangelisch=christliche Ethik, 2. Aufl., Heidelberg 1830. Vgl. Gaß, II, 2, 191—193.

das aus dem Nachlaß **Schleiermachers** herausgegebene Kollegium über „Christliche Sitte“ (1843) zusammen, worin die Bezeichnungen „reinigendes, verbreitendes und feierndes (darstellendes) Handeln“ gebraucht sind. Die Reihenfolge entspricht hier beide Male der in Calvins Institutio festgehaltenen Anordnung, wonach nicht die Tugendübung gegenüber Gott, sondern die in bezug auf das eigene Selbst an die Spitze gestellt erscheint. — Auch die aus A. F. C. **Vilmars** Nachlaß herausgegebenen Moral-Vorlesungen (1871) nähern sich in ihrer Behandlung der Tugendlehre der hier in Rede stehenden Dreiteilung, stellen jedoch (wie seinerzeit Buddeus) die Ausübung der Gottespflichten voran und gebrauchen für die an die letzte Stelle verwiesene Tugendübung in bezug auf uns selbst den eigentümlichen Ausdruck „christliche Disziplin“.[1])

13. Evangelische Beiträge zur Tugendlehre ohne dekalogische Motivierung.

Sowohl die Luthersche und Melanchthonsche Weise der Verwertung des als doppelteilige Urkunde aufgefaßten Dekalogs für die Gliederung der Tugendlehre, wie auch die Calvin-Amyrautsche Dreiteilung des im Dekalog enthaltenen aretologischen Lehrstoffs haben reichliche Nachfolge bis in die uns näher liegende Vergangenheit hinein erfahren. Von den drei übrigen Behandlungsweisen unseres Gegenstands, welche der vorletzte Abschnitt uns kennen lehrte, läßt sich dies nicht sagen. Direkte und bewußte Nachahmung ist keiner derselben zuteil geworden, weder der von Venatorius versuchten scholastisierenden Rehabilitierung des Viertugendenschemas, noch den an mystische oder an poetische Muster

[1]) Theologische Moral. Akademische Vorlesungen von A. F. C. Vilmar, herausgegeben von C. Chr. Israel, Gütersloh 1871. Die in Teil II, S. 110—234 gegebene Darstellung der speziellen Tugendlehre beanstandet zwar das auf Tit. 2, 12 sich gründende dreiteilige Schema, hält sich aber nachgerade doch wesentlich an dasselbe. Sie handelt nämlich: 1. von der Heiligung in bezug auf Gott und die Gottesgemeinschaft (im Allgemeinen und im Besonderen); 2. von der Heiligung in bezug auf Welt- und Weltgemeinschaft (gleichfalls im allgemeinen und im besonderen); 3. von der christlichen Disziplin (in sich schließend: Wachsamkeit, Gebet, Ordnung der Kirche und leibliche Übung). Vgl. noch unten, Kap. 15.

sich haltenden Darstellungsweisen eines Regius und Huberinus. Nicht eine stetig sich fortsetzende Tradition liegt den gelegentlich auftauchenden Parallelen zu den von uns als typisch hervorgehobenen Arbeiten dieser Drei zu Grunde, sondern eher ein zufälliges Zusammentreffen, darauf beruhend, daß auch noch jüngere Epigonen der Reformationszeit oder Theologen der folgenden Jahrhunderte hie und da auf vorreformatorische Muster zurückgriffen. Nur von der mystischen Stufentheorie läßt sich mit annähernder Wahrheit behaupten, daß sie auch in der evangelischen Theologie ohne wesentliche Unterbrechung noch längere Zeit hindurch kultiviert worden sei. Für die beiden anderen Lehrformen weist die protestantische Literatur seit Mitte des 16. Jahrhunderts nur spärliche und sporadisch hervortretende Parallelen auf, deren Betrachtung wir hier in Kürze voranstellen, um dann bei den Proben evangelischer Stufen-Ethik eingehender zu verweilen.

A. Der Venatorius-Typus: die vier Kardinaltugenden als Grundlage und Hauptinhalt der Tugendlehre.

Die wenigen Parallelen zur aretologischen Konstruktion des Nürnberger Ethikers, welche die nächste Zeit nach der Reformation hervorbrachte, sind ohne direktes Anknüpfen an seine Leistung, ja wohl ohne daß die Urheber von derselben Kenntnis hatten, entstanden. Über **Keckermanns** Disponierung seiner philosophischen Ethik nach aristotelischem Muster war oben schon teilweise die Rede. Die Art, wie bei ihm zuerst die prudentia als Chorführerin aller Tugenden (als virtus dirigens) behandelt wird, worauf dann die justitia, temperantia, fortitudo — eine jede derselben aristotelisch erläutert und mit etlichen Nebentugenden ergänzt — sich anschließen, ohne daß auf die Dekalogtafeln Bezug genommen wird, kann wohl an Venatorius erinnern. Doch erscheint das scholastische Lehrelement bei dem Danziger Dogmatiker schon weit üppiger emporgewuchert; auch ist seine Anordnung der Tugenden eine andere als die jenes (nach welcher nicht fortitudo, sondern temperantia die Reihe beschließt).[1]

Auch die eigentümliche Art, wie gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Königsberger Domschul-Prorektor Joh. **Piker** das

[1] Vgl. besonders Gaß, II, 1, S. 134.

gesamte Lehrmaterial einer evangelischen Ethik in dem Rahmen des klassischen Viertugendenschemas, ohne Zuhülfenahme des Dekalogs, unterzubringen sucht, bietet einige Berührungen mit Venatorius, weist aber im ganzen doch auf eine spätere Zeit hin. Der Inhalt dieser Pikerschen Aretologia christiana, welche Spener (1681, also noch von Frankfurt aus) mit empfehlendem Vorwort einführte,[1]) setzt die Anfänge einer mystisch-pietistischen Bewegung als bereits hereingebrochen voraus und gibt außerdem einige Einwirkung der Schule Calixts zu erkennen — besonders darin, daß untergeordneterweise das Schema der Gottes-, Nächsten- und Selbstpflichten zur Geltung gebracht wird (ähnlich wie bei Dürr, nur ohne Beziehung auf die Zehngebote). Der das Ganze umspannende Rahmen aber ist eine Viertugendenlehre in verchristlichter Fassung, welche die vom Heiligen Geist durchs göttliche Wort gewirkte wahre Gotteserkenntnis oder virtus intellectualis als alles tragende Basis voranstellt und grade hierin einen bemerkenswerten Anklang an das Venatoriussche Büchlein De virtute chr. bietet. Das Verchristlichungs- und Verkirchlichungsstreben wird aber vom Königsberger Aretologen doch viel weiter getrieben als seinerzeit von jenem Nürnberger. Sogar die klassischen Namen für die vier Arten der virtus moralis (oder für die viererlei Wirkungen jener virtus intellectualis) müssen weichen. Umständlichere Bezeichnungen treten an ihre Stelle, und aus je einer moralischen Tugendverweisung wird eine mehrgliedrige Gruppe von Tugenden formiert. Die erste dieser vier Tugendengruppen — das christliche Substitut für die klassische Prudentia — führt die Überschrift „Virtutes christianae, quae Deum respiciunt" und umfaßt dreizehn Glieder, anhebend mit fides salvifica und imitatio Christi, sowie schließend mit spes, constantia in fide und sabbatismus internus (vgl. unten, C). Die zweite, der klassischen Justitia entsprechende Gruppe enthält die „Virtutes christianae, quae respiciunt proximum"; sie bringt ihren überreichen Inhalt in zwei Reihen zur Aussage,

---

[1]) Joh. Pikeri Aretologia christiana, praeeunte potissimum S. Scriptura adornata et in gratiam discipulorum suorum aliorumque huius modi adolescentium edita. Cum praef. Ph. Jac. Speneri. Francof. ad Moen. 1681. 12°. [Bei Luthardt II, 186, ist nur auf eine Bemerkung des Spenerschen Vorworts, nicht auf den Inhalt der Schrift selbst Bezug genommen].

indem sie zuerst Tugenden der allgemeinen Nächstenliebe, fünfzehn an der Zahl, namhaft macht, dann Tugenden der besonderen Nächstenliebe, gegliedert nach den drei Ständen (Lehrstand, Nährstand, Wehrstand). Wenigstens eine Achtzahl von Gliedern umschließt die dritte, der Temperantia konforme Gruppe der „Virtutes quae ipsum christianum respiciunt“. Nur drei besondere Erweisungen endlich werden als erforderlich für die vierte, der Fortitudo entsprechende Gruppe genannt; diese „Virtutes, quae mundum, diabolum atque peccatum respiciunt“ sollen sich betätigen als Weltverleugnung, als christliche Tapferkeit und als Beharrlichkeit oder Ausdauer (perseverantia). — Ein Meisterstück klassifikatorischer Kunst kann diese Konstruktion schwerlich genannt werden. Von den vier Tugendengruppen sind die beiden ersten mit Detailmaterial dermaßen überladen, daß für die zwei letzten nur wenig von selbständig bedeutsamem Inhalt noch übrig bleibt. Annähernde Wiederholungen von bereits Dagewesenem finden mehrfach statt; das Schema vom Status triplex drängt sich in die zweite Hälfte des von der Nächstenliebe handelnden Hauptabschnitts auf störende Weise ein &c. Immerhin verdient das Büchlein als ein charakteristisches Erzeugnis der Übergangszeit zwischen lutherisch-scholastischer Orthodoxie und pietistischer Denk- und Lehrart beachtet zu werden. Die letztere macht ihren Einfluß schon auf mehreren Punkten der Pikerschen Darstellung bemerklich; so in jenem sabbatismus internus, womit die aus dem Heilsglauben entspringende Stufenreihe von Tugenden schließt; desgleichen in der functio sacerdotalis (d. h. der priesterlichen Selbstheiligung zum Dienst für des Nächsten Seelenheil), welche in Abschnitt II an die Spitze der Tugenden der allgemeinen Nächstenliebe gestellt erscheint, u. dgl. m.

Aus der uns näher liegenden Zeit könnte die von einigen Ethikern des 19. Jahrhunderts, besonders **Schleiermacher** und **Rothe**, befolgte Tugenden-Einteilung nach der klassischen Quadratur als den hier behandelten Typus repräsentierend wohl in Betracht kommen. Doch fußt ihr Anschluß an diese ältere Lehrform auf modern-philosophischen Voraussetzungen, die in erheblichem Maße umgestaltend auf die Geltung der überlieferten Begriffe und Namen innerhalb ihrer Systeme einwirken. Weshalb ein näheres Eingehen auf ihre Konstruktionen besser für einen späteren Zusammenhang vorbehalten bleibt.

B. Der Huberinus-Typus: Schilderung des Kontrasts zwischen Tugenden und Lastern als eines Kampfes.

Wie diese Darstellungsform schon bei ihrem reformatorischen Vertreter selbst halbpoetischen Charakter trägt, so ist sie auch in der Folge nicht als Einkleidung eines wissenschaftlichen Systems der Tugendlehre, sondern mehr nur zu Erbauungszwecken, oder als Mittel zu deskriptiver Veranschaulichung moralischer Phänomene verwendet worden.

Im letzteren Sinne hat der große Pädagog **Amos Comenius** († 1670) von ihr Gebrauch gemacht. Seine „Schule als Spiel“ (Schola Ludus oder: „Der Sprachenpforte dramatische Darstellung,“ 1654) will in ihrer sechsten Abteilung eine „lebendige Enzyklopädie“ der sittlichen Zustände der Wirklichkeit bieten, indem sie „die moralische Seite des Menschenlebens zu lebendiger Anschauung bringt“.[1] Zu diesem Behufe schildert sie die hauptsächlichen Erscheinungsformen einerseits des Sünden- und Lasterlebens, andrerseits der menschlichen Tugendübung, in Gestalt nicht etwa eines kriegerischen Konflikts oder einer Psychomachie, sondern vielmehr als einen dramatisch eingekleideten friedlichen Wettstreit. Das in drei Aufzüge geteilte Schulspiel läßt in der ersten Szene, unter Verwertung der alten Zwei-Wege-Allegorie, einen vorerst noch sittlich indifferenten, weder fürs Böse noch fürs Gute entschiedenen Jüngling namens Amphiethus (Ἀμφίηθος) als modernen Herkules am Scheidewege auftreten. Fünf weltliche Gesellen, die Personifikationen von ebenso vielen Untugenden, begegnen ihm und suchen ihn zu ihrem lockeren Leben zu verführen. Amphiethus leistet ihnen Widerstand; weder der „Zügellose“, noch der „Neugierige“, noch der „Ehrgeizige“, noch der „Reiche“, noch der „Genußsüchtige“ richten etwas bei ihm aus. Ein Professor der Moralphilosophie tritt nun auf, belobt den jungen Studiosus ob seiner Standhaftigkeit, und läßt dann, zu seiner weiteren Belehrung und Stärkung im Guten, neun andere Professoren kommen. Diese, als Repräsentanten der neun Haupttugenden,

---

[1]) S. die gute Verdeutschung von W. **Bötticher** (in Bd. 27 der Mannschen „Bibliothek pädagogischer Klassiker“, Langensalza 1888): „Des J. Am. Comenius Schola Ludus, d. i. Die Schule als Spiel“, S. 251—285. — Vgl. die Monographie von **Kvacsala**, J. A. Comenius, Leipzig 1892, sowie den Artikel von **Kleinert** in PRE.³ IV.

tragen im zweiten Aufzuge des Spiels vor Amphiethus und einer größeren Schar von Kommilitonen desselben ihre Weisheit vor. In den zehn Auftritten des unverhältnismäßig langen Akts reden der Reihe nach die Lehrer 1. der Klugheit, 2. des Fleißes, 3. der Mäßigkeit, 4. der Tapferkeit, 5. der Menschlichkeit, 6. der Gerechtigkeit, 7. der Wohltätigkeit, 8. der Frömmigkeit, 9. der Vollkommenheit. Worauf in dem kurzen Schlußakt der dirigierende Professor die Summe aus dem von seinen Kollegen Vorgetragenen zieht und den warmen Dank des belehrten und in seinem Tugendstreben gekräftigten Amphiethus entgegennimmt. — Das Ganze liest sich angenehm, schon weil die Gefahr allzugroßer Länge der Reden glücklich vermieden ist; desgleichen wegen der genialen Freiheit, womit der Dichter gegenüber den Formen und Formeln der älteren Schulüberlieferung (z. B. der Laster-Siebenzahl; der Tugenden-Vierzahl ꝛc.) sich bewegt. Fast übertrifft es deshalb an Anziehungskraft die übrigen Abteilungen der Porta Linguarum, die in ihrer Gesamtheit eine Art von Dramatisierung der ethischen Güterlehre bildet — anhebend mit einer szenisch eingekleideten Schilderung der Herrlichkeiten des äußeren Naturlebens, und dann der Reihe nach auf ähnliche Weise behandelnd: II. den „Menschen nach seinem wunderbaren Bau“, III. die Wunder der menschlichen Kunst, IV. die niedere Schule, V. die hohe Schule, endlich zum Schlusse — hinter Schola Ludus — in Teil VII das Leben in der Familie und dem Staat, sowie in Teil VIII das Leben im Reiche Christi („in der Religion und der göttlichen Weltregierung“) schildernd. Als ein für die Lehr- und Denkweise des edlen Brüderbischofs charakteristischer Zug, den grade die hier in Rede stehende aretologische Abteilung besonders kräftig zutag treten läßt, ist das mehrfache Anklingen an den Empirismus Bacos von Verulam hervorzuheben. Dem Bestreben dieses seines Lieblingsphilosophen, auch die Moral nach induktiver Methode auf die Natur des Menschen zu gründen, weiß Comenius in dem vorliegenden Stück angelegentlich und nicht ohne Geschick Rechnung zu tragen.

Noch eine literarische Berühmtheit des siebzehnten Jahrhunderts, der englische Allegoriker **John Bunyan** († 1688), hat den Kampf der guten Mächte mit den bösen zum Gegenstand einer sorgfältig ausgearbeiteten Dichtung von religiös-ethischer Tendenz erwählt. Es ist „Der heilige Krieg, oder Schaddais Kampf

wider Diabolus", das minder berühmt gewordene, aber immerhin doch auch beachtenswerte zweite seiner allegorischen Werke (erschienen 1682), wodurch der fromme Baptistenprediger seine Meisterschaft in Handhabung auch dieses Genre der asketischen Allegoristik betätigt hat.[1] Den Gegenstand der Schilderung bildet darin nicht sowohl der Konflikt zwischen einzelnen Tugenden und Lastern, als vielmehr (wie der speziellere Titel dies besagt) die Wiedergewinnung der in die Gewalt des Höllenfürsten Diabolus geratenen Feste „Menschenseele" (Mansoul) durch Gottes Sohn und Feldherrn Emmanuel. Das Thema ist also mehr soteriologisch-heilsgeschichtlicher als ethisch-psychologischer Art; doch fehlt es nicht an Berührungen mit den allegorischen Figuren und den Kampfesschilderungen älterer Psychomachien. So ernennt Diabolus, nachdem er die Stadt Mansoul eingenommen hat, für dieselbe dreizehn Alderleute, deren Namen zum Teil an die der Kapitallaster erinnern (Unglaube; Stolz; Flucher; Hurer; Hartherzig; Mitleidslos; Wütend; Unwahrheit; Verlogen; Falschfriede; Betrunkenheit; Betrug; Gottlosigkeit). Andrerseits heißen die fünf Feldhauptleute, unter deren Führung Emmanuels Heer die Stadt belagert und wieder einnimmt: Glaube (mit einem Lamm und goldnen Schild als Wappen), Hoffnung (mit drei goldnen Ankern als Wappen), Liebe (mit drei hülfesuchenden nackten Waisenkindern als Wappen), Unschuld (mit drei goldnen Tauben), Ausdauer (mit einem von drei goldnen Pfeilen durchbohrten Herzen). Der Inhalt nähert sich stellenweise dem der Messiaden eines Klopstock oder Lavater, ohne doch so wie sie objektiv heilsgeschichtliche Schilderungen zu bieten. — An Elementen, welche mit der älteren Literatur der Tugend- und Lasterkämpfe wenigstens sporadisch sich berühren, fehlt es übrigens auch der „Pilgerreise" nicht, wie namentlich der erste Teil derselben gegen sein Ende dies zeigt (vgl. unten). Auch von den im nächsten Abschnitte zu betrachtenden Reise- oder Wallfahrtsallegorien deutsch-evangelischer Autoren kultivieren einige (s. besonders bei J. V. Andreä) neben ihrem Hauptthema das vom Glaubenskampf und dem schließlichen Sieg des Erdenpilgers.

---

[1]) The Holy War made by Shaddai upon Diabolus for the Regaining of the Metropolis of the World, or: the Losing and Taking again of the Town of Mansoul (ca. 1680) — in den Works of J. B., Lond. 1737, t. II, p. 503—606.

C. Der Regius-Typus: Die Tugend als Himmelsreise oder Pilgerfahrt zur ewigen Heimat.

Schon kurz bevor Urbanus Regius den Evangelischen in Hannover seine berühmt gewordene Bearbeitung dieses Themas widmete, hatte ein Augsburger Landsmann und Amtsgenosse des genannten Reformators, Prediger Michael **Weinmar**, am Schlusse seines evangelischen Gebetbuches das aus der Andachtsliteratur des späteren Mittelalters überkommene Thema vom Aufstieg der Seele zur himmlischen Heimat behandelt, und zwar in Gestalt von „Fünfzehn Staffeln, wie sich der sterbende Mensch zu rechtschaffener Gelassenheit in all seinem Wesen anschicken soll“ (1523).[1] Von dieser Weinmarschen Arbeit und der Regiusschen an, als den beiden Erstlingen, durchzieht diese Schriftgattung gleich einem von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich fortspinnenden goldnen Faden die Andachtsliteratur der deutschen evangelischen Christenheit. Aus der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts verdient hervorgehoben zu werden des Michael **Sachse** (Saxo), gräfl. Gleichenschen Hofpredigers zu Wechmar († 1595) „Reißbüchlein: darin Christliche Wanderer unterrichtet werden, wie sie jre Gefar und hinderung bedencken“ (Nürnberg 1581). Es schildert in seinem 1. Kapitel die den christlichen Wanderer bedrohende dreifache Gefahr (Teufel, Welt und eignes Fleisch); dann 2. die leibliche und geistliche Zurüstung gegen solche Gefahr; 3. die auf der Reise durch Gebet und Lieder zu suchende Stärkung; 4. den neunfachen Trost des Pilgers auf seinem Wege (Gottes Freundschaft, der freie Zutritt zu Gott, Gottes Allmacht, seine Weisheit, seine Willfährigkeit zu helfen, der Engel Schutz, u. s. w.), sowie 5. die einzelnen Umstände und Erlebnisse der Reise in geistlicher Deutung. Eine alphabetisch geordnete Reihe von Sprüchen aus Gottes Wort beschließt das Ganze.[2] — Dem Anfang des folgenden Jahrhunderts entstammt des Lüneburger und später Lübecker Predigers Philipp **Kegel** († nach 1611) „Geistlicher Wegweiser nach dem himmlischen Vaterland und ewigen Leben“ (Lübeck 1611; später in erweiterter Ausgabe 1614). In ihm erscheint das Moment der Wallfahrtsallegorie zurückgedrängt durch das der Anweisung zur Gewissensprüfung und zu würdigem Sakraments-

---

[1]) H. Beck, Erbauungslit. ꝛc. S. 181.

[2]) Ebd. 320 f.

genuß. Es ist wesentlich Beicht- und Kommunionbuch, in sich schließend Betrachtungen über die bekehrende Gnade Gottes (nebst Bußgebeten), sowie über die Segnungen der Kommunion (samt Dankgebeten nach deren Empfang).[1])

Eine vor anderen angelegentliche und erfolgreiche Pflege hat **Joh. Valentin Andreä** dem hier in Rede stehenden Genre der erbaulichen Allegorik angedeihen lassen. In seinem „Christlichen Hercules" (1614) kombiniert er das Motiv des Hindurchgehens durch viele und schwere Anfechtungen mit dem der Heimkehr ins Vaterhaus nach mühseliger Wanderung. Mit gewaltigem Kämpfen nach antikem mythologischem Vorbild „überwindet der streitende Erdenpilger die vielerlei Unruhen des stürmischen Welttheaters, bis er endlich als Gottgeliebter unter dem Jubel der Engel in den ihm heimischen Himmel sich aufgenommen sieht".[2]) Wenige Jahre später, in den Anfangsjahren des dreißigjährigen Kriegs, erschien das Ein Ganzes bildende doppelteilige Werk „Peregrini errores" (1618) und „Civis christianus" (1619), dessen erster Teil die Einkehr des Christenmenschen in sein inneres Selbst, der zweite sein Heraustreten aus Sich und Eintreten in den Kampf mit der feindlichen Welt beschreibt. Wie dort des Sünders Aufnahme in das gnädige Erbarmen Gottes und sein Bereitet- und Geleitetwerden durch göttliche Zucht geschildert wird, so hier der exitus hominis extra se, sowie der Beginn und Verlauf seiner Kämpfe wider die feindlichen Potenzen „Fleisch, Eigenliebe (philautia), Weltglück, Schicksalswechsel, Lüge, schlechte Bücher, Laster, Politik, geräuschvolle Disputationen (disputatorius eruditorum strepitus) ꝛc.". Nach langem Umherirren findet der christliche Bürger durch Einkehr in sich selbst sich in seine Heimat zurück. Er langt an in einem Tempel, dessen Ausstattung mit allerlei Inschriften ihn einerseits mit den echten Glaubensgütern des Christen bekannt macht, andrerseits über dessen Pflichten und Hauptaufgaben — bestehend in Aufschwung (motus), Kampf (lucta), Erhebung (elevatio), Entsagung (abnegatio), Ruhe (quies) — ihm Belehrung erteilt.[3]) — Daß von den lebensvollen

[1]) Ebd. 211 f.

[2]) Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, II (Berlin 1857), S. 57.

[3]) (J. Val. Andreae), Peregrini in patria errores, Utopiae 1618, und: Civis christianus, s. peregrini quondam errantis restitutiones, Argentor. 1619 (vgl. die Verdeutschung von V. F. Öhler, Heilbronn 1878). W. Hoßbach, Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1849. Gaß, a. a. O. 59 ff.

Schilderungen dieses großartigen allegorischen Gemäldes auf den englischen Dichter der nach Inhalt wie Tendenz verwandten Schilderung einige Anregung ausgegangen sein werde, ist eine Annahme, die sich kaum von der Hand weisen läßt (vgl. S. 330 ff.).

Jedenfalls hat Speners Lehrer, der Straßburger lutherische Theologe **Konrad Dannhauer** unter Andreäscher Einwirkung gestanden, als er 1649 sein dogmatisches System in die Form einer den rechten Weg zur Seligkeit weisenden Allegorie kleidete und es daher „Ὁδοσοφία Christiana s. Theologia positiva" betitelte.[1]) Es ist allerdings nicht Ethik, sondern Dogmatik, nicht Tugend-, sondern kirchliche Glaubenslehre, was diese mit subtiler dialektischer Kunst durchgeführte und von scholastischen Formeln strotzende „Wegweisheit" bietet. Aber trotz des nur phraseologischen Anschlusses an die ältere Stufenmystik lassen sich die von dieser auf das Werk geübten Einflüsse nicht verkennen; und der Vermittler dieser Einflüsse für den Elsässer Theologen ist schwerlich ein andrer als Andreä gewesen. Durch die den Gang der Darstellung im allgemeinen beherrschende Nomenklatur, namentlich durch die den zwölf Kapiteln (genannt Phaenomena) erteilten Überschriften, wird die Vorstellung, daß es sich um Beschreibung einer Himmelsreise unter dem erleuchtenden Schutz des göttlichen Worts handle, konsequent durchgeführt.[2]) Aber mit diesem Rahmen, der auf mystisch gestimmte, nach wahrhaft erbaulicher Seelenspeise hungernde Gemüter anlockend zu wirken vermag, kontrastiert die übergelehrte und abstrakte formalistisch ge-

---

[1]) Ὁδοσοφία christiana s. Theol. positiva, Argentor. 1649. 1666; ed. III Lips. 1695. Vgl. die Charakteristik bei Gaß, Gesch. d. prot. D. I, 318 ff.; auch F. Bosse, PRE.[3] IV, 462 f.

[2]) Die zwölf nacheinander vorgeführten „Phänomene" sind: 1. Lux, viae ad coelos dux: Scriptura Sacra. 2. Candelabrum in via coelesti: ecclesia. 3. Terminus et scopus viae sacrae: Deus triunus. 4. Caligo mali, summo bono oppositi. 5. Viator: homo. 6. Via ad fructum summi boni gemina: legalis et evangelica. 7. Patris coelestis benigna in hominem lapsum erigendum ac beandum voluntas. 8. Jesu Christi fraterna salvatio. 9. Gratia Spiritus S. efficax, qua homo miser ad summum bonum eiusque fructum reducitur. 10. Manus divina, gratiae evangelicae conferendae organum: ministerium verbi, clavis solventis et sacramentorum. 11. Ordo divinus ex parte hominis viatoris: poenitentia constans contritione ac fide (mit ausführlicher Beschreibung vom Wesen der fides und ihres Gegenteils, der ἀπιστία). 12. Viae ἀπόλυσις: aditus ad patriam per resurrectionem carnis. Patriae beatitudo.

haltene Ausführung nur allzusehr.[1]) Allen eigentlich ethischen Lehrstoff hat der Verfasser von diesem Werke grundsätzlich fern gehalten und durchweg in sein großes Collegium decalogicum (oben S. 307) verlegt.

Es besteht ein starker Kontrast zwischen dem das Lehrgebäude des deutschen Lutheraners durchwehenden scholastischen Geist und zwischen den um dieselbe Zeit entstandenen Arbeiten der beiden englischen Dissenters, von welchen die eine das himmlische Reiseziel des Erdenpilgers, den seligen Gottesfrieden, in lockenden Farben malt, die andere den Weg des diesem Ziele zustrebenden Erdenpilgers mit seinen Gefahren und Anfechtungen schildert. Den gemeinsamen hodosophischen Grundgedanken hat jener erstere nur formal ausgestaltet; die beiden anderen dagegen machen das Innerste seines religiösen Gehalts zum Gegenstande ihrer Ausführungen.

Richard **Baxters**, des presbyterianischen Pfarrers zu Kidderminster und zeitweiligen Feldkaplans im Parlamentsheere († 1691) „Ewige Ruhe der Heiligen" ist genau gleichzeitig mit des Straßburger Professors Hodosophie entstanden, als Frucht einer dem Verfasser durch vorhergegangene schwere Erkrankung aufgenötigten Zeit beschaulicher Muße. Als parakletische Betrachtung über den Spruch: „Es ist noch eine Ruhe vorhanden" ꝛc. (Hebr. 4, 9) verweilt dieses „Hohelied des Friedens"[2]) mehr bei der Ausschau ins selige Jenseits als bei der zu demselben hinaufführenden Wallfahrt durchs Erdenleben. Seine Grundtendenz ist einerseits mystisch-erbaulicher, andrerseits religiös irenischer (an das „In non necessariis libertas, in omnibus caritas" des deutschen Friedenstheologen anknüpfender) Art. Sein Inhalt spendet daher manchen wertvollen Beitrag zwar zur Güter- und Pflichtenlehre, aber weniger zur Tugendlehre einer evangelischen Ethik. Doch

---

[1]) Gaß, S. 319: „Wir finden uns wie von einem Netz umsponnen und geleitet an einer eng gegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt. Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters," ꝛc.

[2]) R. Buddensieg, Art. „Baxter" in PRE.[3] II, 436 f. Vgl. die hier angegebene monographische Literatur. Ferner Sam. Jackson in Schaffs Relig. Encycl. I, 225—227.

sind mehrere Kapitel des Werks, besonders Abschnitt 4—6 und 10—12, auch in letzterer Hinsicht ziemlich ergiebig.

Um so reicheren Gewinn vermag grade der aretologische Teil des Moralsystems aus **John Bunyans** „Pilgerreise" zu ziehen, diesem dritten Haupterzeugnis evangelischer Stufenmystik des siebzehnten Jahrhunderts, dessen erster Teil im Jahre 1678 das Licht der Öffentlichkeit erblickte.[1]) Nicht das Wallfahrts*ziel*, sondern die Wallfahrt selbst mit ihren vielerlei Zwischenfällen, fördernden und hindernden Umständen, Gefahren und Errettungen bildet den Gegenstand dieser erbaulichen Erzählung, die in ihrer ersten Hälfte den frommen Pilger Christianus auf der betreffenden Wanderung begleitet, während der sechs Jahre später (1684) zuerst erschienene zweite Teil die verwitwete Gattin desselben, Christiana, samt ihren Kindern den nämlichen gefahrvollen Weg zur ewigen Heimat unter göttlichem Schutze zurücklegen läßt. Die mit bewundernswerter poetischer Kunst zur Anwendung gebrachte Darstellungsform von Traumgesichten (similitudes of a dream), welche beide Reisebeschreibungen, die erste wie die zweite, einkleidet, verleiht dem Ganzen — keineswegs bloß dem Inhalt des ersten Teils, wie oft vorschnell geurteilt wird — einen eigentümlichen Reiz. Die Lektüre wirkt fesselnd vom Anfang bis zum Ende. Der Verfasser hat es verstanden, für den Leser „Dinge, die nicht sind, so zu machen, als wären sie" (that things which are not should be as though they were); seine Traumvorstellungen hat er auf zauberhafte Weise zu bestimmten persönlichen Erinnerungen für andere zu gestalten gewußt.[2]) Uns interessiert hier weniger der hohe ästhetische und psychologische Wert der Dichtung, als die Anklänge an die ältere mystisch-aretologische Überlieferung, welchen man auf mehreren bedeutsamen Punkten begegnet. Solcher Anklänge läßt namentlich das die Reiseabenteuer des Christianus schildernde erste Traumgesicht einige bemerkenswerte hervortreten. Mit dem an dem Hause „Schön" (Beautiful)

---

[1]) Zur Bibliographie des berühmten Werks vergleiche, was englische und amerikanische Literatur angeht, *Jackson* bei Schaff I, 340; wegen deutscher Überss.: *Mätzold* in PRE.[3] III, 564. — Ich zitiere im folgenden nach der Tauchnitz-Edition: The Pilgrim's Progress from this world to that which is to came, Leipzig 1855 (vgl. die mit Holzschnitten illustrierte Ausgabe in t. II der Works [1737], p. 199—313).

[2]) J. B. *Macaulay*, Essay upon Bunyan, zitiert bei *Jackson* l. c.

angelangten Wanderer unterhalten sich, nachdem der Pförtner „Wachsam" (Watchful) ihn eingelassen, die vier Jungfrauen Vorsicht (Discretion), Frömmigkeit (Piety), Klugheit (Prudence) und Liebe (Charity). Eben dieser an das klassische Tugendenquartett erinnernden allegorischen Figuren wird auch im zweiten Teile, da wo Christiana in jenem Hause einkehrt, gedacht (vgl. I, 46 f. mit II, 255 f.). Eine später dem Wanderer nahegetretene Vierzahl guter Potenzen sind die „vier Hirten" („Erkenntnis, Erfahrung, Wachsamkeit und Aufrichtigkeit"), welche ihre Herden auf den lieblichen „Wonnebergen" (Delectable Mountains) weiden und den Reisenden mit nützlichen Warnungen für seinen weiteren Weg versehen (I, 132 ff.; II, 334). Größer ist die Zahl der Untugenden und sittlichen Verirrungen, mit welchen Christianus Bekanntschaft machen muß. Fünf derselben (nämlich die schlimmen Gesellen Üppig, alter Adam, Unzufrieden, Scham und Schwatzhaft) führt ihm die Erzählung seines Gefährten Getreu (Faithful) vor, ohne daß er selbst von ihnen angefochten wird. Mit zehn weiteren jedoch bekommt er selbst zu tun, und einige dieser bösen Potenzen, namentlich die Narrenstadt „Eitelkeiten-Markt" (Vanity-Fair) und der Riese Verzweiflung, berauben ihn zeitweilig seiner Freiheit und bedrohen ihn mit tödlichem Verderben. Bis endlich, nachdem noch die von den fünf letzten (Aberglaube, Schmeichler, Atheist, Unwissenheit und Wankelmütig) ausgehenden Gefahren glücklich überwunden sind und der tiefe Strom „leiblicher Tod" durchschwommmen ist, das Tor der himmlischen Gottesstadt dem Überwinder sich auftut. Die kraftvolle dichterische Selbständigkeit und dichterische Gedankenfülle hält unvermindert und ohne Ermatten vor bis zum Schlusse des Ganzen. Wie es im ersten Teil der zwar durch schwere Leiden hindurchgehende, aber auch tapfer streitende und siegende männliche Glaubensheld ist, der unsere Teilnahme fesselt, so in der zweiten Abteilung die nach längerem Gefesseltsein durch Bande der Welt zum Glaubensleben sich aufraffende Familienmutter, die in rührender Treue der Fürsorge für die Ihrigen und in sehnsüchtiger Aufschau zu dem vor ihr zur Vollendung eingegangenen Gatten duldend ausharrt bis ans Ende.

Coleridges Lobspruch: „Dies Buch ist weitaus die beste Summa Theologiae evangelicae, die jemals einer nichtinspirierten Feder entflossen," mag manchen von uns Deutschen

allzu enthusiastisch klingen. So viel ist unbestreitbar, daß die hodosophische Literaturgattung oder, wie wir sie auch wohl nennen dürfen: die theologia viatorum in erbaulicher Darstellung fürs evangelische Christenvolk, an dem Bunyanschen Büchlein ihren edelsten neueren Repräsentanten besitzt. Besseres als es ist seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts nicht ans Licht getreten.

Poetische Nachahmer des englischen Allegorikers sah ohnehin die Literatur der beiden letzten Jahrhunderte keine oder nur wenige noch erstehen. In Bunyans Buch hat dieses Genre anscheinend vorläufig sich erschöpft. Was nach ihm an Prosa-Beiträgen zur mystischen Stufen-Ethik ans Licht getreten ist, berührt sich mehr nur scheinbar oder nebensächlich mit der früheren hodosophischen Heiligungs-Asketik. Die Zahl der während der letzten 200 Jahre unter Titeln wie „Der Weg zu Christo", oder „Geistlicher Führer" ɛc. erschienenen Schriften ist keine ganz kleine; aber statt Beschreibung der mystischen Scala coeli ist es in der Regel entweder Apologie des Christentums, oder populär-dogmatische Darstellung der Heilsordnung, oder Anleitung zu täglicher Andachtsübung, oder gar (wie im neuesten derartigen Schriftchen) erbauliche Vaterunser-Erklärung,[1]) was unter solchen Überschriften geboten wird. — Andauerndere Pflege hat die eigentliche Skalen-Asketik in der neueren katholischen Literatur erfahren (s. unten).

Die moderne Philosophie mit ihrer Zugrundelegung des Prinzips der Denkgewißheit und ihrem skeptischen Verhalten gegenüber aller das Jenseits betreffenden Real-Metaphysik ist der Kultivierung hodosophischer Spekulation im Sinne einer glaubensfesten christlichen Hoffnungslehre wenig günstig. Einen kräftigen Vorstoß in der Richtuug auf die Konstruktion einer wissenschaftlichen Stufen-Ethik gemäß biblischen und christlich-empirischen Prinzipien hat vor einigen Jahrzehnten Ph. Theodor **Culmann** gewagt.[2]) Seiner „Christlichen Ethik", die freilich in der Haupt-

---

[1]) Sam. Jäger, Der Weg zu Gott unsrem Vater, 1903. — Beispiele von ähnlich betitelten neueren Publikationen, welche wieder anderen Inhalt bieten, sind unter andern Hundeshagen, Der Weg zu Christo (apologetisch); Spengler, Der Pilgerstab (asketisch, für tägliche Andachten); C. Braun, Die Heilsordnung (soteriologisch-dogmatisch).

[2]) Ph. Th. Culmann, Christliche Ethik. Teil 1: Das zentrale Verhältnis des Menschen zu Gott, Stuttgart 1863. Zweite Aufl., ebd. 1873

sache nur Entwurf geblieben ist, liegt theosophische Dogmatik im Sinne der Philosophie Baaders — des entschiedensten Bekämpfers der kritisch-philosophischen Denk- und Lehrweise neuerer Zeit — zu Grunde. Ausgehend von dem real und substanziell aufgefaßten Begriffe der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in dessen Verhältnis zu Gott das innere Verhältnis der Trinität sich abspiegele, fordert Culmann für das ethische Verhalten des Menschen die Statuierung dreier Tugendstufen, behufs Herstellung konkreter religiössittlicher Lebensbeziehung zuerst zu Gott dem Vater, dann zum Sohne, zuletzt und zuhöchst zum Heiligen Geiste. „Zug des Vaters zum Sohne" (in Buße und Glauben) heißt die erste der von ihm postulierten Tugendstufen; „Assimilierung des Sohnes" (im Gebet und christlichen Wirken) nennt er die zweite; „Besitz des Heiligen Geistes" (als Leben, Liebe und Licht) ist ihm die dritte Stufe. Diesen drei zur Vereinigung mit Gott emporführenden Stufen des Tugendstrebens und -lebens stehen entgegen drei Stufen des Lasters in dem von Gott sich entfernenden Menschen: die Ignorierung Gottes, die Gottesscheu, der Gotteshaß. — Auf die Frage, ob und inwieweit dieser, jedenfalls geistreiche und größtenteils auch biblisch begründete Entwurf bei künftigen Versuchen zur Fortbildung der christlichen Tugendlehre berücksichtigt zu werden verdiene, wird im Schlußkapitel zurückzukommen sein.

---

14. Die Tugendlehre in der neueren römisch- und griechisch-katholischen Theologie.

a) Der abendländische Katholizismus.

Die katholische Theologie des Abendlands hat von den Errungenschaften auf dem Gebiete der aretologischen Lehrbildung, die ihr während des Mittelalters nach und nach zuteil geworden waren, nicht eine einzige fahren gelassen. Das Zugeständnis, daß darin reformbedürftige Elemente vorhanden seien, hat sie gegenüber der protestantischen Kritik beharrlich verweigert. Für die Hervorbringung neuer Bildungen in theoretischer Hinsicht

---

(mit dem Entwurf von Teil II: „Die Rückwirkung dieses Verhältnisses auf das Verhalten des Menschen zur Welt").

war, wegen der schon längst eingetretenen Überproduktion, keine Möglichkeit mehr vorhanden. Um so eifriger wurde für fleißige praktische Verwertung dessen, was die vorangegangene Entwicklung zuwege gebracht, Sorge getragen. Die Gegenreformation hat auch von den überlieferten aretologischen Lehrformen einige, namentlich aus dem Bereich der mystisch-asketischen Tradition, besonders angelegentlich in ihre Dienste zu nehmen und geschickt für ihre Unternehmungen nutzbar zu machen gewußt. Zu den namhaftesten Erfolgen hat es in dieser Hinsicht der Jesuitenorden gebracht, und zwar schon seit den allerersten Zeiten seines Eingreifens in die neuere kirchliche Entwicklung.

Ignatius Loyola hat die Leistungsfähigkeit und die gewaltige Machtstellung seines Ordens vor allem dadurch begründet, daß er eines der wichtigsten und wirksamsten Gebilde der mystischen Tugendlehre des ausgehenden Mittelalters, die asketische Staffelmystik, zur Grundlage seiner Novizenpädagogie machte. In den Geistlichen Übungen ist das eigentliche Geheimnis der Größe der Gesellschaft Jesu enthalten; das Programm aber für diese Übungen entstammt jener frommen Mystikerschule der Niederlande, zu welcher Joh. Ruysbroek durch die Stufentheorie seines „Schmucks der geistlichen Hochzeit“ und seiner „Sieben trappen der geestelijke minne“ den ersten Grund gelegt hat. Florentius Radewijns, Gerhard Zerbolt, Hendrik Mande (S. 235 f.) kommen als näher an Loyolas Zeit hinanreichende Träger ebenderselben Lehrweise in Betracht. Als einen noch jüngeren Ausläufer dieser „Modernen Devotion“ (wie man die betreffende niederländische Asketikerschule mit Moll wohl nennen kann)[1]) hat jüngst der jesuitische Gelehrte Watrigant den Augustinerchorherrn Joh. Mauburnus, genannt Temporalis († nach 1500), kennen gelehrt. Sein 1491 verfaßtes „Rosetum exercitiorum spiritualium“ scheint, neben dem inhaltlich ihm nachgebildeten Exercitatorium spirituale des Abts Garcia Cisnero von Manresa in Aragonien (ca. 1500), zu den am unmittelbarsten von Ignatius bei Abfassung seines Exerzitienbüchleins nachgebildeten Mustern gehört zu haben.[2]) Als unselbständiger Nachahmer dieser teils

[1]) Moll, Vorref. Kirchengesch. d. Niederlande II, 361.

[2]) H. Watrigant S. J., La Genèse des Exercices de S. Ign. de Loyola, in den Études publiées par les Pères de la Comp. de Jésus, t. 71—73 (auch sep., Amiens 1897). Vgl. J. M. Besse, L'exercice de

niederländischen teils aragonesischen Vorgänger darf Loyola freilich nicht betrachtet werden. So unmöglich die in der älteren Legende des Ordens versuchte Zurückführung seines Übungen-Reglements auf eine direkte Offenbarung der heiligen Jungfrau erscheint, ebensowenig würde die Auffassung desselben als einer geistlosen literarischen Kompilation oder eines sklavischen Nachahmungsprodukts sich halten lassen. Die gepanzerte Faust des spanischen Kriegers hat — damals, als er die Grundlagen für seine Compania de Jesus ausarbeitete, also in den Jahren 1540 ff. — ein in seiner Art ganz neues Gebilde erstehen lassen, eine den militärischen Zuschnitt bis ins kleinste zu erkennen gebende Reproduktion klösterlich frommer Vorbilder, für die es eine treffendere Bezeichnung kaum gibt als den Namen „Soldatenkatechismus".[1] Eigentlich neu kann nichts von den darin enthaltenen Meditationen, Gebeten, Instruktionen rc. genannt werden; neu ist aber allerdings die darin zum Vollzug gebrachte Anwendung des Schemas der mystischen „drei Wege". Die durch die Stufenfolge des Reinigungs-, des Erleuchtungs- und des Einigungswegs bewirkte Disziplinierung des Geisteslebens macht aus dem Exerzitanten ein willenloses Werkzeug seines Beichtvaters und damit des ganzen Ordens. Und zwar dies mittels einer überaus geschickten Verteilung sowohl der einzelnen Betrachtungen (fünf für jeden Tag) über die verschiedenen Tageszeiten, wie der auf die Wirkungen des Sündenfalles und die Lebensstadien des Erlösers bis zur himmlischen Erhöhung bezüglichen längeren Meditationenreihen über den gesamten, vier Wochen in Anspruch nehmenden Kursus. Die mystische Himmelsreise wird hiebei gleichsam durch Zwangsvollstreckung am Exerzitanten vollzogen — ein auf mechanische Weise in raschem Tempo bewerkstelligter Erziehungsprozeß, der doch das Innerste des Menschen ergreift und angeblich nur selten seine Wirkung, als Zuchtschule zur Erzeugung blinden Gehorsams zu dienen, verfehlen soll.

Das Ignazsche Übungsbüchlein (im Druck zuerst erschienen Rom 1548 [mit Approbation Pauls III.] und seitdem in fast

---

Garcia de Cisneros et les Exercices de S. Ignace: Rev. des Questions hist. 1897, p. 22—51; auch Anal. Bolland. 1898, 381 f. Zöckler, Art. „Exerzitien, geistliche", in PRE.³ V, 692 ff. und „Jesuitenorden", ebd. VIII, 748 ff.

[1]) Vgl. PRE.³ VIII, l. c.

unzähligen Ausgaben) ist zum Urtypus einer die Stufenmystik nach ähnlichem Plan kultivierenden asketischen Literatur geworden, welche jetzt bald zu vierhundertjähriger Dauer ihrer Geschichte gediehen ist.[1]) Neben dieser durch den Stifter der Gesellschaft Jesu in Kurs gesetzten Methode der asketischen Stufenmystik, welche man als die der „drei Wege" bezeichnen kann, geht eine andere her, welche vielmehr eine Vierzahl mystischer Seelenzustände oder Tugendstufen durchlaufen lehrt. Es ist die Mystik der vier Herzensgebets-Stufen, ausgebildet in der neueren katholischen Asketik hauptsächlich durch die heilige **Teresa de Jesus** († 1582), aber auf Grund einer Vorgeschichte, die sich noch weiter als die der jesuitischen Drei-Wege-Mystik ins Mittelalter zurückverfolgen läßt. St. Bernhards und des Viktoriners Richard vier Liebesstufen sowie des Karthäuserpriors Guigo II vierstufige Paradiesesleiter (S. 211—213) sind alte Parallelen zur teresianischen Herzensgebetslehre, die bereits dem zwölften Jahrhundert entstammen. Für das ausgehende dreizehnte Jahrhundert läßt sich die „große Gertrud" von Helfta als Vorgängerin der spanischen Karmeliterin nennen; ihr Revelationenbuch „Legatus divinae pietatis" beschreibt ziemlich deutlich, wenn auch in etwas dunklern Ausdrücken, die nämlichen Stufen der mystischen Herzenserhebung zu Gott, welchen man bei Teresa — hier allerdings bestimmter ausgeprägt zur Vierzahl — begegnet.[2]) In Ruysbroek um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts erwächst der Reihe dieser mittelalterlichen Vorgänger ein weiteres wichtiges Glied, und zwar, wie es scheint, von sehr nahe mit der Nachfolgerin sich berührender Art; denn des belgischen Mystikers Buch „Von den sieben Schlössern" scheint von jener in ihrer „Seelenburg" (s. unten) direkt nachgeahmt worden zu sein. Die Männer von der „modernen Devotion" wie Abt Cisneros von Manresa, in gewissem Sinne auch Loyola selbst, gehören zu den späteren Trägern ebendieser mystisch-asketischen Andachtspraxis.[3]) Durch

[1]) Wegen der Ausgaben und Auslegungen der Ignazschen Exercitia, desgleichen wegen ihrer Nachbildungen und abkürzenden Bearbeitungen siehe den schon zitierten Artikel in PRE.³ V.

[2]) S. oben, S. 230 (bei Meister Eckart). Vgl. G. Ledos, Sainte Gertrude, Paris 1901, p. 128 ff., sowie die daselbst verwertete Revue du monde invisible von Poulain (Paris 1898), wo das Thema von den Vorgängern der teresianischen Gebetsmystik eingehend behandelt ist.

[3]) Über Ruysbroeks Verhältnis zur teresianischen Mystik s. Maeter-

sie, sowie durch Petrus de Alcantara († 1562)[1]) und noch einige ältere Zeitgenossen Teresas (wie Fabri von Heilbrunn, Luis de Leon, Ludwig von Granada rc.) vervollständigt sich die Reihe von Zeugen für diese Herzensgebets-Mystik, die sich ohne wesentliche Lücke durch die Entwicklung eines halben Jahrtausends hinzieht. Was die karmelitische Ordens-Reformatorin für die betreffende Tradition geleistet hat, besteht nicht in der Enthüllung ganz neuer Erlebnisse, auch nicht in Zusammenfassung ihrer inneren Erfahrungsschätze zu einem Regelwerk oder Exerzitienbuch nach Art des Loyolaschen, sondern lediglich in einer erbaulichen Beschreibung ihrer inneren Erlebnisse bei Ausübung der Praxis des Herzensgebets. Diese innerliche Weise des Betens vollzieht sich nach ihr durch das Emporklimmen auf vier Stufen der Andacht, wovon die unterste, das „Gebet der Betrachtung" (oracion de recogimiento), natürlicher Art ist, d. h. vom Menschen mit eigner Kraft ausgeübt wird, während die drei höheren charismatisch sind, d. h. Gnadengeschenke, die der Heilige Geist auf übernatürliche Weise in dem Beter wirkt. Sie heißen: 2. Gebet „der Sammlung oder der Ruhe" (oracion de quietud); 3. Gebet „der Vereinigung" (or. de la union); 4. Gebet „der Entzückung" (or. de arrobiamento). Schon die vorletzte dieser Stufen ist ekstatisch; sie besteht in einer „Bewässerung der Beete des Herzensgartens durch viele Wassergräbchen, in welche Gott auf geheimnisvolle Weise die Fluten seines himmlischen Wassers hineinleitet". Die letzte und höchste Stufe aber ist ein Zustand bewußtloser Passivität des Beters, der wie einst Paulus (2. Kor. 12, 2) nicht weiß, ob er in oder außer seinem Leibe ist, und den Gott mit ganzen Strömen seines himmlischen Gnadenregens überflutet. — Neben ihrer kürzeren Hauptschrift, dem „Weg zur

links Préface zu seiner französ. Ausg. des R.'schen Ornement des Noces spirituelles, Paris 1895. Die Frage, ob Teresa da, wo sie sich einmal eine „Tochter der geistlichen Übungen" nennt, sich als durch die Bildungsschule der Exerzitien Loyolas hindurchgegangen bezeichnen wolle, beantwortet Herm. Müller (Les origines de la Comp. de Jésus, Paris 1898, p. 39 sq.) verneinend. Er läßt sie mit jenem Ausdruck vielmehr auf das Exercitatorium des Cisneros hinweisen.

[1]) Über seinen Traktat De oratione et meditatione (ca. 1533), der zweifellos hauptsächlich anregend auf Teresa eingewirkt hat, s. meine Abhandlung „Petrus v. Alc., Theresia v. Avila und Joh. v. Kreuze", in d Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1865, S. 54 f.

Vollkommenheit" (Camino de perfecion), worin sie dieses vierstufige Herzensgebet schildert, hat Teresa eine umfänglichere, aber auch dunklere Beschreibung der betreffenden Seelenvorgänge hinterlassen, die „Seelenburg" (Castillo interior). Darin erscheint — mittels Zerlegung der untersten oder natürlichen Gebetsstufe in eine Zweizahl vorbereitender Akte, sowie mittels Hinzufügung eines Gebets der mystischen Vermählung mit der heiligen Dreieinigkeit am Schlusse der Reihe — die Gesamtzahl der Stufen auf sieben gebracht. Die betende Seele wird als ein aus sieben Abteilungen (mansiones, span. moradas) bestehendes und damit die sieben Himmel abspiegelndes Schloß aus Kristall oder Diamant dargestellt.[1]) Alles zielt ab auf ein Schwelgen in geheimnisvollen Erlebnissen und Entzückungszuständen. Die Tendenz dieser Mystik geht nicht auf Erziehung oder Abrichtung des Geistes zu einem Wirken im Diesseits, sondern auf Entrückung desselben ins Jenseits. — Absolute Bändigung des irdischen Willens wollen sie beide erzielen, der spanische Ordensgründer und die spanische Ordensreformatorin. Aber für jenen handelt es sich dabei um Zurichtung zum Dienst in der Ecclesia militans, bei dieser um Erhebung zum Seligkeitsgenuß der Ecclesia triumphans. Jener will zu blindem Gehorsam im Dienste des Generals und des Papstes ausbilden, diese will „den Weg dazu zeigen, wie man als Sklave der Liebe Gottes glücklich wird".[2])

Auf den Karmeliterorden ist die Einwirkung der Mystik Teresas nicht beschränkt geblieben. Sie hat für diesen ihren eignen Orden an ihrem geistlichen Sohne **Johannes vom Kreuz** († 1591) einen begeisterten Interpreten ihrer Gebetstheorie (besonders in dessen Andachtsbuch „Besteigung des Berges Karmel" [Subida del monte Carmen]) gefunden, hat aber seit dem Beginn des nächstfolgenden Jahrhunderts auch in weiterem Umkreis der katholischen Welt Nachfolger erhalten, welche ihre Methode unter Anbringung von allerlei Variationen frei reproduzierten. Wohl der einflußreichste derselben wurde **Franz von Sales** († 1622), der geistliche Vater der frommen Madame von Chantal († 1610) und durch sie Begründer des noch heute stark verbreiteten Ordens der Salesianerinnen oder Visitantinnen. In seiner Instruction

[1]) Näheres in der eben zitierten Abhandlung sowie in dem Artikel „Teresia, die heilige", in PRE.³ XV, 313—328.

[2]) A. a. O., S. 324.

à la vie dévote oder Philothea (so benannt, weil darin Frau von Chantal unter dem symbolischen Namen Philothée angeredet wird), sowie in seinem Traité de l'amour de Dieu (1616) entwickelt er eine quietistisch-mystische Stufentheorie ähnlicher Art wie die teresianische. Die vier Staffeln heißen bei ihm 1. contemplation, 2. receuillement amoureux, 3. sainte quiétude, 4. escoulement et liquéfaction de l'âme en Dieu, bilden also eine von der Himmelsleiter Teresas nicht sehr wesentlich abweichende Stufenreihe.[1]) — In der Manuductio ad coelum des Kardinals **Bona** († 1677), in der Anweisung zum „verborgenen Leben mit Christo in Gott" des frommen Jean de **Bernières-Louvigny** († 1659), in der Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation des François **Malaval** († 1719), im „Geistlichen Wegweiser" (Guida spirituale) des Michael **Molinos** († 1697), in den Torrens und dem Moyen court et très facile de faire oraison der Frau von **Guyon** († 1719) und noch in der Explication des Maximes des Saints des edlen **Fénélon** († 1715) — überall auch in diesen späteren Erzeugnissen der quietistischen Literatur des siebzehnten Jahrhunderts kehren die gleichen Grundgedanken wieder. Vom passiven Gebet als oberster Stufe der Kontemplation; von der völligen Entblößung oder Vernichtung der zu Gott sich aufschwingenden Seele, vom Ziel der völligen Gelassenheit oder gänzlichen Übergabe an Gott, von der reinen, uninteressierten Liebe des vollkommnen Christen reden sie alle, wie immer sie die dafür gebrauchten Ausdrücke wechseln oder abwandeln mögen.[2]) Bis in die neueste Zeit hinein reicht die Reihe der vom Standpunkt solcher Stufenmystik aus abgefaßten katholischen Andachtsbücher. Neben einzelnen Repräsentanten dieser Literaturgattung, deren Inhalt wegen Beimischung häretischer Elemente dem Index zum Opfer fallen mußte, hat eine ziemliche Zahl von Schriften unter Titeln wie Semita perfectionis, Semitae divini amoris, Praxis amoris Christi u. dgl. „Weg zur Liebe Gottes," sich im Gebrauche weiter Kreise zu behaupten vermocht.

Gleich den Lehrformen der mystischen Tugendlehre haben aber auch die der Scholastik bis herab in die neueste Zeit ihre

[1]) H. Heppe, Geschichte der quietist. Mystik in der kath. Kirche, Berlin 1875. Ehni, Art. „Franz v. Sales" in PRE.[3] VI, 224 ff.

[2]) Vgl. Heppe a. a. O.; Luthardt II, 154—171.

volle Geltung behalten und sind gleich jenen als Kampfesmittel im Dienste der Gegenreformation fleißig verwendet worden. Zumal die Gelehrtengeschichte des Jesuitismus weist nicht wenige Kämpfer wider den Protestantismus auf, die mit gleich großem Geschick beides nebeneinander zu betreiben vermochten: die Abfassung zarter und liebesinniger mystisch-asketischer Traktate einerseits, und die Produktion geharnischter Polemiken oder voluminöser moraltheologischer Summen andrerseits. Am Ausgang des sechzehnten und Eingang des siebzehnten Jahrhunderts stehen zwei Koryphäen jesuitischer Theologie, die auf jedem dieser beiden Gebiete, als mystische Asketiker wie als Meister in scholastischer Darstellungskunst, glänzenden Ruhm geerntet haben. Robert **Bellarmin** behauptet unter den polemischen Kämpen für das römisch-kirchliche System die vorderste Stelle, hat aber auch in der katholischen Erbauungsliteratur einen geachteten Namen erworben, besonders als Stufenmystiker in dem Traktat De ascensione mentis per scalas rerum creatarum, worin er im ganzen fünfzehn Staffeln des Aufsteigens der frommen Betrachtung zu Gott kennen lehrt, nämlich sieben dem Bereich des vormenschlichen Naturlebens angehörige, zwei durch das Geistesleben der Menschen- und Engelwelt repräsentierte, und sechs weitere, die durch Betrachtung der Haupteigenschaften des göttlichen Wesens (insbesondere seiner Macht, Weisheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) gewonnen werden.[1]) Eingehenderes und direkteres Interesse an ethischen Lehrfragen betätigte Bellarmins Zeitgenosse Leonard **Lessius** († 1623). In scholastisch gelehrter Form behandelte derselbe in dem großen Werke De iustitia et iure sämtliche Hauptprobleme der Ethik, des Naturrechts und der Volkswirtschaftslehre nach dem Schema der vier Kardinaltugenden, lieferte aber daneben auch einen Beitrag zur mystischen Stufenasketik in seiner Schrift De quinquaginta nominibus Dei — fünfzig Betrachtungen über Gottes Namen oder Vollkommenheiten, eingeteilt in drei Bücher nach dem Schema der drei Wege (via purgativa, illuminativa, unitiva), also eine Parallele bildend zu Loyolas Exerzitienbuch.[2]) Als Virtuos auf beiden Gebieten, dem scholastisch-ethischen und dem mystisch-asketischen hat auch

---

[1]) S. die Opera R. Bellarmini, Colon. 1617, t. VII, col. 1317 ff.
[2]) H. Hurter, Nomenclator rec. theol. cath., I², 244—252.

Alf. Maria **de Liguori** († 1782) sich betätigt. Seine „große Moral", eine Nachbildung und kommentierende Erweiterung der „Medulla" des deutschen Jesuiten Busenbaum, behandelt den gesamten ethischen Lehrstoff kasuistisch nach dem Schema der theologischen Tugendentrias Glaube, Hoffnung, Liebe. Er hat aber außer diesem Hauptwerke mehrere noch immer vielgelesene Beiträge zur Andachtsliteratur geliefert; und zwar gehören dazu nicht allein mariologische Schriften und Herz-Jesu-Andachten, sondern auch Traktate wie „Das große Gnadenmittel des Gebets" oder wie die „Neuntägige Andacht zu Ehren der heiligen Teresia".[1]) — Bis in die Gegenwart hinein setzt dieses Phönomen sich fort, daß jesuitische Autoren abwechselnd den schweren Panzer subtilster scholastischer Erudition und das leichtere Gewand mystischer Asketik anlegen. Augustin **Lehmkuhl**, der gefeiertste und einflußreichste jesuitische Moralist unsrer Zeit, ist ein Hauptbeispiel dieser Art. Seinem zweibändigen lateinischen System der katholischen Moral (ed. 10, 190) steht eine ganze Reihe asketischer Publikationen insbesondere für Marianische Kongregationen und für Herz-Jesu-Andacht zur Seite.[2]) Im ersten Teile jenes Moralsystems bietet er eine ausführliche Tugendlehre, eingeteilt a) in die Lehre von der Tugendübung gegenüber Gotte (die drei theologischen Tugenden fides, spes, caritas — ergänzt noch durch eine besondere virtus religionis); b) in die Lehre von der Nächstenliebe, die wesentlich nach dem Schema der vier moralischen Tugenden abgehandelt wird. — Nach ähnlicher Methode — gleichfalls die theologische Trias voranstellend und dann die moralischen Tugenden folgen lassend — hat einer der namhaftesten jesuitischen Dogmatiker neuester Zeit, **Christian Pesch**, in der betreffenden Abteilung seiner Praelectiones dogmaticae die Tugendlehre behandelt. Auch er statuiert eine besondere virtus religionis, die er aber nicht den theologischen, sondern den moralischen Tugenden (hinter der iustitia als letzter) anreiht, so daß er also eine Fünfzahl dieser letzteren gewinnt.[3])

---

[1]) Zöckler, Art. „Liguori" in PRE.[3] XI, 493 ff.

[2]) Z. B. Der Herz-Jesu-Monat, 8. Aufl., Paderborn 1898; Medulla pietatis christianae auctore Jos. Schneider, ed. VII, emend. A. L., Köln 1894; J. Schneiders Regel- und Gebetb. f. d. marian. Kongregg., 23. Aufl., Paderborn 1898, ꝛc.

[3]) Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae, tom. VIII und IX, Freiburg 1898 f.

Auch außerhalb der jesuitischen Theologie behaupten sich die Lehrformen, welche das Mittelalter auf scholastischem und auf mystischem Gebiete produziert hatte, in unverringerter Geltung. Das Übermaß künstlichen Distinktionenwesens und üppig wuchernder Schematismenbildung, wozu die Systematik dort sich schließlich entwickelt hatte, wird im allgemeinen zu konservieren, wonicht gar noch zu steigern gesucht. Vereinfachende Bestrebungen, wie die in **Cornelius Jansens** „Augustinus" — wo über beide Tugendgruppen, die theologische Trias wie die klassische Vierzahl, zwar nicht verwerfend aber doch ernüchternd und theologisch vertiefend geurteilt wird: sie seien „nur verschiedene Weisen, Gott zu lieben" [1]) — erlangen nur in beschränktem Kreise Beifall und werden durch die Hochflut ultramontaner Gegenwirkungen bald weggeschwemmt. Das Vorherrschende bleibt eine Bearbeitung beider, sowohl des dogmatischen wie des moralischen Lehrstoffes, gemäß den für die Tradition der vorreformatorischen Periode einst maßgebend gewesenen Methoden. Auch gegenüber den im letzten Jahrhundert unter modern-philosophischer Einwirkung hervorgetretenen schlichteren Umbildungsversuchen (wie bei Sailer, Hirscher, K. Werner rc.) hat immer wieder neuscholastische Reaktion sich erhoben und siegreich das Feld behauptet. Von den während der letzten Jahrzehnte zu Ansehen gelangten Moralsystemen beträchtlicheren Umfangs bieten unter andern die von M. **Jocham**, Jos. **Schwane** und Adam **Göpfert** charakteristische Belege hierfür. Ihre Aufeinanderfolge läßt eine zunehmende Verschärfung des Gegensatzes zur liberaleren Richtung auf bemerkenswerte Weise hervortreten. [2])

Eine besonders eifrige und in gewissem Sinn auch erfolgreiche Verwertung hat das künstlich schematisierende Lehrverfahren der mittelalterlichen Tradition in der katholischen Katechismusliteratur seit dem 16. Jahrhundert erfahren. In der Art,

[1]) Corn. Jansen, Augustinus t. III, l. V, c. 2—10. Vgl. De Wette, II, 2, 337—339.

[2]) Magnus Jocham, Moraltheologie, Sulzbach 1852—54. Joseph Schwane, Spezielle Moraltheologie, 2. Auflage, Freiburg 1885. Adam Göpfert, Moraltheologie. 3 Bde. Paderborn 1897 f. (vgl. wegen der beiden ersteren: Luthardt II, 670 (wo aber Schwane statt Schwabe zu lesen ist); wegen Göpferts u. a. Becker: Z. f. kath. Theol. 1898, S. 150 ff. — Über Pruners Lehrbuch s. unten, S. 350.

wie darin eine Popularisierung und praktische Nutzbarmachung der durch jene Tradition erzeugten Schemata, namentlich aller, auch der geistlosesten und gekünsteltsten zahlensymbolischen Gebilde, angestrebt wird, gibt die Gegenreformation ihre Absage gegenüber dem evangelisch-reformatorischen Standpunkt besonders schroff und konsequent zu erkennen. Es nimmt sich aus wie ein kindisches Trotzen gegenüber berechtigter Kritik, wenn die römischen Katechismusväter der tridentinischen Epoche, vor allen **Canisius**, den gesamten Apparat zahlenmäßig fixierter Formeln, wie er auf dem Boden scholastischer Überlieferung seit Petrus Lombardus nach und nach erwachsen war, in die knappen Rahmen ihrer Lehrbüchlein hineinpressen und so dem nach gediegener Geistesnahrung hungernden Volke nichtiges Flittergold und wertlose bunte Steinlein darreichen. Grade dasjenige Produkt jener Epoche, das als ihr gelungenstes katechetisches Meisterstück gerühmt wird, der Katechismus des genannten Ingolstädter Jesuiten, leistet in jener Hinsicht fast Unglaubliches.[1] Man fühlt sich lebhaft erinnert an Luthers zürnenden Protest gegen den odiosissimus ac taediosissimus catalogus distinctionum, der nicht bloß „höchst unnütz, sondern gradezu schädlich" sei, wenn man in den fünf Hauptstücken dieses Musterkatechismus der Reihe nach vorgeführt bekommt:

im I. Hauptteil die zwölf Artikel des Apostolischen Glaubens, sowie gegen deren Ende eine Siebenzahl von Notae ecclesiae;

im II., von der Hoffnung handelnden Hauptteil zuerst eine Fünfzahl von Fundamenten fürs christliche Hoffen, dann die sieben Bitten des Vaterunsers;

im III. Teil (De caritate) neben der Zehnzahl der Gebote des Dekalogs eine Siebenzahl von Haupteigenschaften (perfectiones) Gottes, wegen welcher dieser über alles zu lieben sei, und eine Fünfzahl von „Geboten der Kirche" (praecepta ecclesiae), betreffend: Halten der kirchlichen Feiertage; allsonntägliches Hören der Messe; Beobachtung der Fasttage; mindestens einmaliges Beichten im Jahre; alljährlicher Abendmahlsempfang zur Osterzeit;

im IV. Teil die sieben Sakramente der Kirche;

---

[1] P. Canisii Summa doctrinae christianae per quaestiones tradita etc. 1556. Vgl. F. X. Thalhofer, Entwicklung des kathol. Katechismus in Deutschland, Freiburg 1899, S. 135 ff.

im V. Teil (De officiis iustitiae christianae) eine „Zusammenfassung des ganzen Apparats altkirchlicher und mittelalterlicher Auxiliarstücke",[1]) welche in sich begreift: a) die sieben Hauptsünden, aufgezählt nach dem Schema SALIGIA; b) sieben denselben entgegenstehende Tugenden (humilitas, largitas, castitas, benignitas, temperantia, patientia, devotio seu sedula pietas); c) sechs Sünden wider den Heiligen Geist; d) vier himmelschreiende Sünden; e) neun Weisen der Zurechnung fremder Sünden; f) drei Arten guter Werke (Fasten, Almosengeben, Gebet); g) sieben Barmherzigkeitswerke leiblicher Art (Matth. 25, 35 ff.); h) sieben Barmherzigkeitswerke geistlicher Art (1. peccantes corrigere; 2. ignorantes docere; 3. dubitantibus recte consulere; 4. pro salute proximi orare; 5. moestos consolari; 6. iniurias patienter ferre; 7. offensam remittere); i) die sieben christlichen Haupttugenden, nämlich die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden; k) die acht Seligkeiten (Matth. 5, 3 ff.); l) die drei evangelischen Ratschläge; m) die vier letzten Dinge.

Über den monströsen Stoffreichtum, womit durch dieses Lehrbuch und mehr noch durch manche seiner zahlreichen Nachbildungen das Gedächtnis der Lernenden belastet wird, sind selbst auf katholischer Seite Klagen laut geworden.[2]) In der Hauptsache jedoch ist hier grade die Canisische Methode als unübertreffliches Meisterstück katechetischer Kunst gerühmt und auch der etwas nüchterneren und weniger formelnreichen Disposition des tridentinischen Kirchenkatechismus (Cat. Romanus) ziemlich allgemein vorgezogen worden.[3]) Schon Bellarmin erklärte damals, als er

---

[1]) G. v. Zezschwitz, System der christl. kirchlichen Katechetik, II, 288.

[2]) Vgl. Thalhofers Bemerkung a. a. O. S. 55 über „übergroßen Stoffreichtum" in gewissen Nachbildungen des Canisischen Katechismus. Daneben freilich auch seine tadelnde Zurückweisung der durch Zezschwitz am Cat. Canisii geübten Kritik: S. 137.

[3]) Auch die Reihenfolge Fides, Caritas, Spes, welche der Cat. Rom. (s. Prooem. § 12) seiner Gesamtdisposition des Katechismusinhalts zu Grunde legte, wurde seitens der späteren katechetischen Praxis verlassen und mit der Canisischen Gliederung nach dem Schema Fides (= zwölf Glaubensartikel), Spes (= Paternoster), Caritas (= Dekalog 2c.) vertauscht. Vgl. Zezschwitz II, 280, 284, 288 f.

in päpstlichem Auftrag einen italienischen Volkskatechismus (1598) veröffentlicht hatte, er würde, wenn des Canisius Lehrbüchlein ihm früher bekannt gewesen, sich lieber mit einfachem Übersetzen desselben begnügt haben, statt sich mit der Gestaltung eines neuen abzuplagen.[1]) In der Tat hat seine Arbeit, trotz angelegentlicher Empfehlung durch Clemens VIII. und ziemlicher Verbreitung auch in anderen Ländern als Italien, der seines älteren Ordensgenossen keine siegreiche Konkurrenz zu bereiten vermocht. Durch das ganze siebzehnte Jahrhundert hindurch und darüber hinaus sind weit und breit in der katholischen Welt die Canisischen Katechismen die maßgebenden geblieben.[2]) Noch heute betrachtet der Ultramontanismus den Ingolstädter Jesuiten als den eigentlichen Katechismusvater der Romkirche, dessen Leistung derjenigen Luthers auch in formaler Hinsicht weit überlegen sei und in jeder Hinsicht als epochemachend zu gelten habe. Es hat also grade derjenige Typus religiöser Jugendunterweisung, der in Hinsicht auf geistlichen schematisierenden Formelkram seine Rivalen sämtlich übertrifft, auf dieser Seite das glänzendste Lob erlangt. Dem System einer in religiöser Äußerlichkeit erstarrten und zu totem Werkdienst herabgesunkenen Weltkirche erscheint dieser Typus allerdings besser angepaßt als jeder andere. Das die Rückkehr zur evangelisch-paulinischen Grundform christlicher Religiosität predigende Zeugnis unserer Reformatoren ist an beidem spurlos vorübergegangen, am Lehrinhalt der kirchlichen Schultheologie wie an deren Lehrform. Daß jener ebensowohl wie diese sich durchaus taub und ablehnend gegenüber dem Ruf zur Buße verhalten haben, beruht auf dem engen Verwachsensein beider miteinander. Das römisch-kirchliche System steht und fällt mit seiner formalistisch verwilderten, vom Unkraut steriler Schematismen ohne Geist und Leben überwucherten Tugendlehre.

Zu den unrevidiert und unkorrigiert aus dem Mittelalter in die neuere Zeit herübergenommenen Bestandteilen dieser Lehre gehört insbesondere auch das Dogma von den Kapitalsünden. Im Gegensatze zu seiner Ignorierung durch die meisten Reformatoren und zur entschiedenen Ablehnung, die es seitens einiger

---

[1]) O. Braunsberger S. J., Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. Petr. Canisius &c. Freiburg 1893, S. 135 f. Vgl. Thalhofer, S. 16 f.

[2]) Thalhofer, S. 1 ff. 16 ff. 161 f.

der namhaftesten erfuhr, hat ihm die gegenreformatorische Lehrbildung ein sorgfältig schonendes Verhalten, ja teilweise eine aufmerksame Pflege gewidmet. Geschont, ohne besonders angelegentliche Hervorhebung, wird es in den älteren Urkunden nicht-jesuitischer Abkunft; kräftig betont und in seiner Wichtigkeit hervorgehoben wird es in den dogmatisch-ethischen Systemen, den Kommentaren, den Katechismen und Beichtspiegeln aus jesuitischer Schule, deren Einfluß nachgerade überall die Vorherrschaft erlangt. In der Literatur des sechzehnten Jahrhunderts läßt sich ein Unterschied zwischen jener ersteren, mehr kühlen und indifferenten Behandlungsweise, und zwischen der letzteren, die ein lebhafteres Interesse an dem Dogma bekundet, noch wahrnehmen, späterhin kaum mehr. Wie die tridentinischen Lehrdekrete von den sieben Hauptsünden überhaupt nicht Notiz nehmen (auch nicht bei ihrer Behandlung des Lehrstücks von der Buße in Sess. VI, c. 5, wo zwar von pecc. mortalia, aber nicht von jener Siebenzahl die Rede ist), so fehlt auch im Römischen Katechismus jede Bezugnahme auf dieses Lehrstück. Da, wo derselbe beim Bußsakrament eine Reihe schwererer Aktualsünden aufzuzählen hat (Pars. II, 5, qu. 41), geschieht dies in dekalogischer Folge; auch bei der Lehre vom Gesetz in P. III ergibt sich ihm keine Gelegenheit zur Einfügung des bekannten siebenteiligen Schema. Im Sinne einer Verwerfung ist diese Nichterwähnung des Siebenlasterdogmas selbstverständlich nicht gemeint; denn jene Thomistenschule, deren Lehrweise das Tridentinum und sein Katechismus repräsentieren, ermangelt nicht, in ihren dogmatisch-ethischen Systemen dem Lehrstück am gehörigen Orte Rechnung zu tragen; auch behauptet dasselbe in den dieser Schule entstammenden Beichtbüchern aus dem sechzehnten Jahrhundert seine übliche Stelle (so im Mailänder Poenitentiale des Carlo Borromeo).[1] Ein zunehmendes Sich-hervordrängen der Kapitalsündenheptas aber läßt seit dem Erstarken des Einflusses jesuitischer Theologie sowohl die katechetische wie die dogmatisch-ethische und praktisch-asketische Literatur wahrnehmen. Der Canisische Katechismus übt in dieser Hinsicht eine vor allem wichtige Einwirkung. Wo immer Umgestaltungen oder teilweise Revisionen des tridentinischen Lehrbuchs nach Canisischem

[1] Poenitentiale Mediolanense (Canones poenit., hinter Praec. X) bei J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, S. 830; vgl. S. 799.

Muster vorgenommen werden, da geht neben den übrigen schematischen Lehrformeln vor allem auch die hamartologische Heptas — und zwar regelmäßig in der durch die vox SALIGIA ausgedrückten Reihenfolge ihrer Glieder — in den betreffenden revidierten Text über. Der allmähliche Jesuitisierungsprozeß, den die römische Lehr- und Kultusentwicklung, zumal seit Mitte des letzten Jahrhunderts, über sich hat ergehen lassen, ließe sich namentlich auch durch eine Spezialuntersuchung über das unaufhaltsame Vordringen der genannten Formel, die von jeher an jesuitischen Lehrern die eifrigsten Beförderer gehabt hat, veranschaulichen.

Einige Beiträge zu einer Darstellung dieses Entwicklungsgangs bot unsre frühere Monographie in dem betreffenden Abschnitte. Dem dort (mit speziellem Verweilen bei Toletus und Lorinus) Ausgeführten[1]) mag hier noch einiges Ergänzende sich anschließen.

Als interessantes Beispiel einer Spezialschrift über den Lasterseptenar aus noch vorjesuitischer Zeit, d. h. aus jener Übergangszeit vom Mittelalter zur Gegenreformationsepoche, wo die ältere kirchliche Überlieferung noch einfach, ohne polemisch-apologetischen Bezug auf den Protestantismus, sich in Geltung behauptete, ist des Colmarer Meistersingers **Jörg Wickram** († ca. 1562) erbaulicher Traktat „Die siben Hauptlaster sampt jren schönen früchten vnd eygenschafften“ zu nennen. Der zur Zeit der Abfassung dieses Büchleins (1556) als Stadtschreiber zu Burckhaim a. Rh. wirkende Verfasser will keine scholastisch gelehrte Leistung bieten, fußt aber mit dem, was er über seinen Gegenstand in naiv schildernder und treuherzig warnender Weise mitteilt, ganz auf der hergebrachten kirchlichen Lehrart. Er bietet seinen Lesern — womit laut dem gereimten Schlußpassus seiner Vorrede fromme katholische Christen gemeint sind — „ein schönes und kurtzweiliges büchlin, inn welchem begriffen werden die siben Hauptlaster sampt jrem Ursprung, was großer Geferlichkeit aus einem jeden entsprungen, und noch erwachsen mögen, durch schöne alte Exempel und Historien angezeigt, auch durchaus mit schönen Figuren geziert“.[2]) Theoretisches über Ursprung und Bedeutung der einzelnen Laster wird nur in knappem Maße und in anspruchs-

[1]) Lehre von den sieben Hauptsünden, S. 100—102.

[2]) Die „Figuren“ (Holzschnitte) hat Joh. Bolte in seinen neulichen Wiederabdruck des Traktats leider nicht mit aufgenommen (G. Wickrams

loser Schlichtheit geboten. In der Hauptsache ist es dem Verfasser um Beibringung warnender Exempel zu tun, die er größtenteils der biblischen Geschichte, teilweise aber auch dem Sueton oder den Moralia des Plutarch — letzteren selbstverständlich nur in sekundärer Benutzung — entnimmt. Die betreffende Exemplifikation vollzieht sich überall schlecht und recht, d. h. ohne viel Überlegens wegen der Geeignetheit der gewählten Stoffe und mehrfach mit starken Verstößen gegen die Zeitfolge derselben. Bei der Hoffart, die die Reihe der Schilderungen eröffnet, sowie bei der an fünfter Stelle behandelten „Füllerei" wird am längsten verweilt und ein vorzugsweise großer Vorrat von Exempeln ausgekramt — bei jener zunächst Lucifers Fall sowie Adams und Evas Unterliegen in der Versuchung, dann Delbora (sic) und Jael (Richt. 5), Rahab, das „Weib Pithei" und „die gewaltige Rach Chiomares", Achitophels schändlicher Rat &c.; bei dieser zuerst Noahs Weinpflanzung und deren Wirkung, dann Lot, Holofernes, Esau, die Söhne Elis, Kambyses, Bacchus und Silen, Cyrus und Tamyris, „Commodus, der volle und tolle Kayser" &c. Spärlicher fließt der Strom der die üblen Früchte des Lasterlebens zur Anschauung bringenden Exempel beim Geiz, beim Neid und Zorn, bei der Trägheit (welche nur als leichtfertiges Spazierengehen aufgefaßt und lediglich mit den Beispielen der Dina [1. Mos. 34], Davids [2. Sam. 11] und Helenas belegt wird), sowie letztlich bei der Unkeuschheit, wo die Leute von Sodom, Potiphars Weib, Delila, Thamar und die zwei Richter der Susanna-Geschichte vorgeführt werden. Das Ganze steht hinter den bekannteren Dichtungen Wickrams an schriftstellerischem Wert zurück,[1]) ist aber immerhin von Interesse, weil es in die Art, wie das scholastische Kapitalsündendogma von der volkstümlichen Überlieferung jener Zeit aufgefaßt und verwertet wurde, einen lehrreichen Einblick gewährt.

Während der elsässische Poet, indem er die Hoffart als erstes, die Wollust als letztes Hauptlaster vorführt, im ganzen — jedoch nicht ohne einige Abweichungen — den die vorthomistische Tradition beherrschenden Typus der Laster-Aufzählung befolgt,[2])

Werke, Bd. III — in Nr. CCXXIX der Bibliothek des Literar. Vereins zu Stuttgart, S. 147—311, Stuttgart 1903.

[1]) S. überhaupt Goedeke, Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl. (1886), II, 458—465.

[2]) Seine Reihenfolge ergibt das Schema SAIIGAL.

herrscht in den Katechismen nach Canisischem Muster sowie zum Teil auch in den dogmatischen und Moralsystemen der jesuitischen Theologie das Schema Saligia. So in **Busenbaums** Medulla theol. moralis (1645) und bei dessen Kommentator Claude **Lacroix**, dessen neunbändige Theologia moralis (1714 ff.) den betreffenden Abschnitt von Buch V jener Medulla durch verschiedne Zusätze ungefähr zum Doppelten seines Umfanges erweitert. Charakteristisch für die dem Lehrstücke hier, sowie in späteren nach demselben Typus gearbeiteten Systemen gewidmete Behandlung ist die besondere Aufmerksamkeit, welche im Kapitel über die Freßsucht der Trunksucht als schädlichem Annexum derselben widerfährt. Fast erscheint die ebrietas, als bedeutsame Abart der gula, hier zu einem besonderen achten Laster verselbständigt. Ähnlich auch noch in **Lehmkuhls** Behandlung des Gegenstands. Diese letztere ist übrigens, im Verhältnis zum sonstigen Inhalt des betreffenden Abschnitts im Lehmkuhlschen Lehrbuch (nämlich des Kapitels: De virtutum moralium deque contrariorum vitiorum conceptu et notione) eine auffallend kurze. Nur als ein Anhang zur Kardinaltugend der temperantia wird auf knapp sechs Seiten das Lehrstück von den sieben vitia capitalia abgetan. Man gewinnt dabei fast den Eindruck, als fühle der Darsteller, daß es sich um ein mehr oder weniger veraltetes Inventarstück der scholastischen Überlieferung handle.[1]) — In den dogmatischen Vorlesungen von Lehmkuhls Ordensbruder Chr. **Pesch** (vgl. oben S. 341) ist den Kapitalsünden überhaupt keine zusammenhängende Behandlung zuteil geworden, obschon die umständliche Breite, womit im übrigen bei Reproduktion der älteren Lehrformen hier verfahren wird, es wohl hätte nahe legen können, auch über jenen Punkt nicht hinwegzugehen. Anders Viktor **Cathrein**, dessen „Moralphilosophie" die sieben Hauptlaster als integrierenden Bestandteil des ethischen Lehrganzen behandelt und für ihre Darstellung in einer Siebenzahl die gleiche logische Notwendigkeit darzutun sucht, wie für die Auffassung der Haupttugenden als einer Vierzahl. Sieben Hauptsünden sind nach ihm anzunehmen, weil „jede Sünde daher kommt, daß der Mensch unordentlich ein Gut erstrebt oder flieht" und weil jenes

[1]) Lehmkuhl, Th. mor. I, (ed. 8,) p. 408—450. Von den 50 Seiten dieses die moralischen oder philosophischen Tugenden behandelnden Abschnitts beschäftigen sich nur sechs (S. 433—439) mit der Lasterlehre!

unordentliche Streben auf viererlei Art, nämlich als Trachten nach Ehre, Genuß von Speise und Trank, Geschlechtsgenuß, Reichtum sich betätigen kann, während es zweierlei Arten des Fliehens von irdischem Gut gibt: Trägheit als Flucht vor eignem und Neid als Flucht vor fremdem Gut — wovon die zweite sich leicht zu unordentlicher Leidenschaft (Zorn oder Rache) steigern kann. Die mittels dieser an ältere scholastische Vorgänger (besonders Bonaventura) sich anlehnenden, etwas künstlichen Konstruktion gewonnene Siebenzahl lautet also: Ruhmgier, Gaumenlust, Wollust, Habgier, Trägheit, Neid, Zorn. Ihre gemeinsame Grundlage bildet der Stolz, als Wurzel aller Laster.[1])

Das Verhalten nichtjesuitischer Morallehrer auf diesem Lehrgebiete weicht, soweit ihr Standpunkt ein streng katholischer ist, von dem der Jesuiten nicht wesentlich ab. In J. E. **Pruners** Lehrbuch (1883) wird die vitiöse Siebenzahl mittels einer ähnlichen Konstruktion wie die eben berührte Cathreinsche gewonnen. Ein vierfaches „ungeordnetes Begehren" und ein dreifaches sündiges „Widerstreben" stellt auch er als den sieben Hauptlastern zugrundeliegend dar; nur in der Aneinanderreihung der einzelnen, sowie darin, daß er zwischen Stolz und Ruhmsucht nicht wesentlich unterscheidet, geht er einen anderen Weg.[2]) — Dafür, daß die neuere und noch die neueste asketische Literatur des Katholizismus auch in der Versinnbildlichung der sieben Laster durch bestimmte Tiertypen (etwa: Pfau, Bock, Schwein, Tiger, Kröte, Schlange, Schildkröte) gelegentlich auf die vom Mittelalter her überlieferten Muster gern zurückgreift, wurden in der oben erwähnten Spezialschrift mehrere Beispiele von uns beigebracht.[3])

b) Der morgenländische Katholizismus.

Hauptsächlich wohl durch jesuitische Einflüsse bestimmt hat die Theologie der griechischen Kirche seit dem siebzehnten Jahr-

---

[1]) V. Cathrein, Moralphilosophie, 3. Auflage (Freiburg 1899), I, 285—288.

[2]) Joh. Evangelist Pruner, Lehrbuch der kathol. Moraltheologie, Freiburg 1883, S. 173 ff. Vgl. Lehre von den sieben Hauptsünden, S. 103.

[3]) So das seinerzeit (1812) von J. E. Goßner als noch katholischem Priester verdeutscht herausgegebene „Herzbüchlein" (wovon Kaiser Alexander I. auch eine russische Bearbeitung veranstalten ließ) und das französische Exempelbüchlein von Jeanne France, Les sept. péchés capitaux, Genf 1893 (s. a. a. O., S. 106 f.).

hundert neben einigen anderen Lehrelementen aus abendländisch-scholastischer Tradition auch das Dogma von sieben Hauptsünden oder -lastern — anstatt der in ihrer älteren Überlieferung stets festgehaltenen Achtzahl von Lastergedanken — sich angeeignet. Nachdem die sakramentale Siebenzahl bereits in vorreformatorischer Zeit, durch die Unionssynoden von Lyon (1274) und Florenz (1439), griechischerseits übernommen und bald nachher durch Acceptation auch des Substanzverwandlungsdogmas ergänzt worden war, folgte die Einbürgerung auch des hamartologischen Septenars in das orthodoxe System nach. Sie hat sich in aller Stille und unvermerkt vollzogen. Als einer der ersten griechischen Zeugen für den Lehrtropus von einer Siebenzahl der Hauptlaster oder Todsünden ist **Gabriel Severus** zu nennen, orthodoxer Bischof von Philadelphia in Lydien, aber nicht daselbst, sondern hauptsächlich in Venedig lebend und schreibend († 1616). Einer seiner theologischen Traktate (herausgegeben 1671 durch Richard Simon) nennt die sieben Hauptlaster *ὑπερηφανία* (Hoffart), *φειδωλία* (Knickerei, Geiz), *λαγνεία* (Geilheit, Unkeuschheit), *φθόνος* (Neid), *λαιμαργία* (Völlerei), *θυμός* (Grimm), *ἀκηδία* (Trägheit), gibt also dem Lasterseptenar tatsächlich den durch die lateinische Scholastik überlieferten Inhalt und zählt auch die einzelnen Glieder in der bei derselben seit Thomas üblichen Reihenfolge auf (SALIGIA).[1]) Nur wenige Jahrzehnte später begegnet dasselbe Schema in Teil III der Confessio orthodoxa des **Mogilas**.[2]) Auf die Frage: „Welche sind die hauptsächlichen Todsünden?" wird da geantwortet: „Folgende: die Hoffart, die Habgier, die Hurerei, der Neid, die Völlerei, die Rachsucht und die Trägheit." Sowohl der Name *θανάσιμα ἁμαρτήματα* für die ganze Gruppe, als die Reihenfolge der sieben Glieder sind dieselben wie bei Gabriel; nur differieren die Bezeichnungen für einige der letzteren, nämlich *πλεονεξία* statt *φειδωλία*, *πορνεία* statt *λαγνεία*, *γαστριμαργία* statt *λαιμαργία* und *μνησικακία* statt *θυμός* — überall also die gewöhnlicheren Ausdrücke statt der von jenem gewählten seltneren. Von jedem der sieben Laster wird dann eine Begriffs-

---

[1]) Gabrielis metropol. Philadelph. opuscula op. et stud. Rich. Simon (Paris 1671), p. 42. Vgl. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, S. 372; Kattenbusch, Konfessionskunde I, 399 f.; Phil. Meyer, Gesch. der griech. Theol. im 16. Jahrh. (Leipzig 1899), S. 78 ff.

[2]) *Ὀρθόδοξος ὁμολογία κτλ.* III, qu. 23—37 (p. 274—284 ed. Kimmel).

bestimmung und nähere Beschreibung gegeben. Dabei wird mehrfach der Hauptbenennung ein Synonymum beigefügt, insbesondere zu *πορνεία: ἀκολασία*, zu *γαστριμαργία: λεμαργία*, zu *ἀκηδία: ὄκνος*. Ferner werden bei jedem Hauptlaster einerseits die demselben jeweilig entgegenstehende christliche Tugend, andrerseits die aus ihm entspringenden verschiedenen Lasterwirkungen oder Derivatsünden aufgezählt, letztere ähnlich wie die filiae vitiorum in der abendländischen Tradition seit Gregor (S. 119. 162). Auch die sieben Tugendgegensätze zu den sieben Lastern entsprechen genau ihren Vorbildern im lateinisch-scholastischen Moralsystem; sie heißen: *ταπείνωσις, ἐλευθερία, σωφροσύνη, εὐνοία, ἐγκράτεια, ὑπομονή, προςοχή (καὶ ἐπιμελεία)*, decken sich also aufs genaueste mit der entsprechenden Namenreihe bei Canisius (oben S. 344). Der Berührungen mit dem Canisischen Katechismus bietet die Conf. Orthodoxa überhaupt nicht wenige, nirgends aber so auffällige wie auf dem hier in Rede stehenden Punkte. Vorher geht den die Kapitalsünden behandelnden Fragen ein kurzer Abriß der Lehre von den guten Werken und den Haupttugenden, der allerdings Ähnlichkeit mit Cat. Canis. cap. V, § 4—7 aufweist, aber in Einzelheiten doch von der dortigen Ausführung abweicht. Die dreierlei guten Werke zählt C. O. nicht in der Ordnung: Fasten, Gebet, Almosen auf, sondern stellt das Gebet an die Spitze. Die Kardinaltugenden-Reihe lautet in wie bei Canisius: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit, aber auf sie folgen dann die auf Erbsünde und Tatsünden bezüglichen Fragen, also nicht, wie bei jenem, die sieben Geistesgaben und die acht (bezw. neun) Seligkeiten.[1])

Es ist interessant, mit dieser, immerhin einiges Streben nach selbständiger Haltung gegenüber dem jesuitischen Modell betätigenden Konfession aus dem 17. Jahrhundert, den neueren Russen-Katechismus des Erzbischofs **Philaret** von Moskau († 1867) zu vergleichen.[2]) Derselbe rückt von der Canisischen Behandlungsweise doch etwas weiter ab als sein griechischer Vorgänger. Für die Gesamteinteilung legt auch er das Schema „Glaube, Hoffnung (= Lehre vom Gebet und von den „neun Seligkeits-

---

[1]) Vgl. überhaupt Gaß, Symbolik rc. S. 368—372.

[2]) Ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholisch oriental. Kirche rc. (das russ. Orig. erschienen 1839). Vgl. die englische Übersetzung in Schaffs Biblioth. univ. eccl. symbolica, II, 445—542.

geboten"), Liebe" zu Grunde. Aber die scholastisierende Lehre von den Tugenden und den Lastern, womit Conf. Orthodoxa ihren dritten Teil eröffnet, erscheint bei Philaret ganz beseitigt! Statt ihrer leitet dieser die Liebeslehre ein durch ein Kapitel über den „Bund zwischen Glaube und Liebe", worauf er dann in die Dekalog-Erklärung eintritt. In dieser finden bei der Behandlung des zweiten Gebots (dessen Verbot der Abgötterei stark betont wird) sowie beim fünften Gebot (wo mit der Betonung der Pflichten gegen die Eltern eine angelegentliche Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit verbunden wird) charakteristische Abweichungen von der Dekalogerklärung der C. O. statt. Am Schlusse wird übrigens das durch jene Weglassung der Lasterlehre im Eingang Versäumte einigermaßen wieder gut gemacht, durch Beifügung eines Verzeichnisses von „fünfzehn modernen Sünden gegen die Verehrung des Einen wahren Gottes". Dieser in Fr. 508 gegebene Katalog moderner Gottlosigkeitssünden (nämlich: Atheismus, Polytheismus, Unglaube, Häresie, Schisma, Apostasie, Verzweiflung, Zauberei, Aberglaube, Trägheit, Liebe zur Kreatur mehr als zu Gott, Menschengefälligkeit und Sichverlassen auf Menschen) dient zugleich als teilweiser Ersatz für noch eine weitere Weglassung, nämlich für die Streichung der von der C. O. in der ekklesiologischen Partie ihres ersten Hauptteils (Fr. 87—95) mitgeteilten „neun Kirchengebote". Sehr weit wagt sich also dieser jüngere Katechismustypus der orthodoxen Kirche von seinem älteren Vorgänger doch nicht zu entfernen. Aber ein gewisses Streben nach Vermeidung veralteten und entbehrlichen scholastischen Krams und nach Einfügung zeitgemäßer neuer Formeln an die Stelle der fallen gelassenen älteren macht sich doch in ihm bemerklich. Wie denn auch in der geschickten Art, wie darin der Schriftbeleg gehandhabt wird, einige Annäherung an unsere evangelischen katechetischen Grundsätze zutage tritt.[1]) — Daß bei den Hellenen der durch die C. O. vertretene etwas stärker scholastisierende Lehrtypus bis in die neuere Zeit hinein sich in Geltung behauptet, zeigt unter andern das theologische Moralwerk des Misael **Apostolides** (1847), dessen erster Teil die Lehre von der Sünde in wesentlichem Anschluß an Teil III jenes Bekenntnisses behandelt. Auch die Ordnung, in

[1]) Vgl. die Beurteilung bei v. Zezschwitz, System 2c. II, 282.

welcher die Haupt- oder Todsünden (*θανάσιμα ἁμαρτήματα*) bei ihm aufgezählt werden, ist die gleiche wie dort; nur benennt er einige derselben anders (so die Habgier: *φιλαργυρία* statt *πλεονεξία*, und die Rachgier: *ὀξυθυμία καὶ ὀργή*).[1])

Daß auch in der ethisch-theologischen Tradition der neueren Armenier römisch-katholische Einwirkung sich bemerklich macht, läßt sich nicht anders erwarten. Doch scheinen dieselben sich zum Teil anderen als jesuitischen Einflüssen hingegeben zu haben. Es erhellt dies unter andern aus einer Nachricht über ihre Behandlung des Kapitalsündendogmas nach dem vor-Canisischen Schema: „Stolz, Neid, Zorn, Trägheit, Geiz, Völlerei, Unzucht.“[2]) Aus abendländischer Quelle wird die Auffassung der Hauptlaster als einer Siebenzahl (nicht Achtzahl) ihnen wohl zugeflossen sein, aber diese Quelle ist schwerlich ein Lehrbuch oder Katechismus jesuitischer Abkunft gewesen.

---

15. Die Tugendlehre in der modern-philosophischen Ethik.

Die neuere Philosophie, zu der Baco und Cartesius den Grund gelegt, fußt auf dem Prinzip der Denkgewißheit. Der feste Punkt, von welchem sie ausgeht, ist nicht kirchlich überlieferte Lehrwahrheit, sondern das Selbstbewußtsein des denkenden Menschen. Gegenüber jedweder anderweiten Quelle des Erkennens verhält sie sich ablehnend oder wenigstens mißtrauisch. Ein skeptisches Element wohnt ihren Operationen notwendig und überall bei. Erkenntniskritische Prüfung und psychologische Voruntersuchung muß ihr für jede ihrer Konstruktionen den Boden bereiten.

Daher gewinnt sie auch das Prinzip für ihre Ethik lediglich auf erkenntnistheoretisch-psychologischem Wege. Nicht göttliche Offenbarung, sondern ein entweder empirisch oder intuitiv, durch Akte der Selbstbeobachtung erschlossenes Gesetz gilt ihr als Ausgangspunkt fürs sittliche Erkennen und als Norm fürs sittliche Handeln. Sie fundamentiert ihre Sittenlehre nicht auf theonome, sondern

---

[1]) M. Apostolides, *Τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς πραγματεία*, Athen 1847 — zitiert bei Kattenbusch, I, 511 f.

[2]) Histor. Darstellung des gegenwärtigen Zustands des armenischen Volks: Basl. Evang. Missionsmagazin 1832, IV, S. 511 f.

auf menschlich-autonome Weise. Daß ein persönlicher Gott Urheber des Sittengesetzes sei, leugnet sie nicht ohne weiteres. Sie betrachtet aber den Willen dieses persönlichen Gottes als etwas unserem Erkennen nicht direkt Zugängliches, also minder Gewisses — verglichen mit jener menschlichen sittlichen Norm, die sie immer zuerst und hauptsächlich konsultiert. Der Geist dieser modern-philosophischen Moral ist, wo dieselbe ihr Prinzip konsequent sich auswirken läßt, ein naturalistischer; ihr Tugendbegriff erinnert an den der alten Stoiker. Nihil aliud est virtus, quam ex legibus propriae naturae agere, lehrt **Spinoza** als einer der ersten und konsequentesten Bahnbrecher für diesen wiederhergestellten ethischen Autonomismus. Und schon sein Vorgänger **Cartesius** definierte alle Sittlichkeit als „die nach klar Erkanntem handelnde Weisheit“ und ließ des Menschen Glückseligkeit lediglich aus zwei Stücken bestehen, nämlich 1. aus Weisheit als dem „richtigen Wissen von dem, was zu tun und zu lassen ist“, und 2. aus Tugend, d. h. dem „festen Willen, das als richtig Erkannte zu tun“. Die Frage, aus welcher Quelle jenes „richtige Wissen von dem zu Tuenden und zu Lassenden“ zu schöpfen sei, ob aus Gottes Wort oder aus einer menschlichen Rechtsnorm, interessiert den modernen Ethiker nur nebensächlicherweise. Hauptsache ist für ihn, daß gemäß jenem als richtig Erkannten fest und konsequent gehandelt werde. Auf intellektualistischer Basis also ruht sein Sittlichkeitsprinzip, und sowohl der Grund wie das Ziel dieser seiner intellektualistisch fundamentierten Moral liegen in der irdisch-menschlichen Lebenssphäre. Humanität heißt das Medium, innerhalb dessen der modern-philosophische Ethiker mit seinen Bestrebungen und Interessen sich ausschließlich bewegt.

Auch wo dieser moderne Ethiker nicht vollen Ernst macht mit seinem ethischen Naturalismus, auch wo er einen göttlichen Ursprung des Sittengesetzes in gewissem Sinne noch gelten läßt, ist das Interesse am Menschheitswohl und an der Erfüllung des Menschheitszweckes für ihn das überall vorwaltende. In der **Leibniz-Wolfschen** Schule war der religiöse Faktor an der Bildung und Gestaltung des Moralprinzips anfänglich noch stark beteiligt; er trat aber in der zweiten und mehr noch in der dritten Generation dieser Schule hinter den rein menschlichen oder irdisch-eudämonistischen Faktor mehr und mehr zurück. Leibniz lehrte als dritte und höchste Stufe dessen, was recht sei, also als

23*

obersten Sittlichkeitsgrad noch die Frömmigkeit kennen; bei Wolf und den älteren Wolfianern (oben, S. 318) steht der Abschnitt über die Gottespflichten noch an der Spitze des über die Tugendpflichten Gelehrten. Aber wie bereits Wolfs Zeitgenosse, der philosophische Eklektiker Chr. **Thomasius** († 1728) als die moralische Haupt- und Grundtugend die allgemeine Menschenliebe (in sich schließend die fünf besonderen Tugenden der Leutseligkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit und Geduld — also keine Frömmigkeit mehr!) dargestellt hatte, so sank bei den jüngeren Ausläufern des Wolfianismus die Moralweisheit zu einer flachen Glückseligkeitstheorie herab. Selbstliebe wird bei **Steinbart, Bahrdt** und anderen Vertretern dieses seichten Eudämonismus zur Grundlage aller sittlichen Forderungen. Streben nach Selbstvervollkommnung und nach dauernder Zufriedenheit tritt für sie an die Stelle der Gebote des Christentums.[1]) Diese religionslos gewordene Aufklärungsmoral kennt immerhin noch sittliche Ideale, ihre Katechismen schreiben noch bestimmte Tugenden als zu erstreben und auszuüben vor; aber nur abgeblaßte Überreste von Christlichkeit geben sich darin zu erkennen. Der Freimaurerorden schwedischer Observanz gebietet seinen Mitgliedern Beobachtung der vier Tugenden: Verschwiegenheit, Mäßigkeit, Vorsichtigkeit, Barmherzigkeit. Statt einer solchen vierfachen Tugendübung schreibt die dermalen herrschende englische Lehrart dem Maurer nur eine dreifache vor; derselbe soll besitzen 1. ein treues Herz, 2. ein aufmerksames Ohr, 3. eine schweigsame Zunge.[2]) Christlich ist weder die eine noch die andere dieser Tugendtafeln. Weder die Barmherzigkeit, welche die erstere empfiehlt, noch das durch die andere empfohlene treue Herz setzt eine notwendige Lebensbeziehung des handelnden Subjekts zu Christus voraus.

Über die Sphäre des allgemein Menschlichen hat auch **Kant** sein Tugendprinzip nicht zu erheben vermocht. Sein Freiheitsbegriff ist ein rein formaler, einseitig individualistischer, von der konkret christlichen Grundlage gelöster. Zu den statt des autonomen sittlichen Willens und Handelns eine Heteronomie des Willens lehrenden „unechten Prinzipien der Sittlichkeit", vor welchen man sich hüten müsse, gehört nach ihm auch die christlich-

[1]) Wuttke-Schulze, Sittenl. I, 206 f. Luthardt II, 490 f.

[2]) (Lenning-Fischer), Allgemeines Handb. der Freimaurerei. (Leipzig 1901) II, 468.

theologische Herleitung des Sittlichen vom Willen Gottes. Man mag die Pflichten immerhin als „göttliche Gebote" auffassen und ihnen so eine religiöse Deutung geben: das sie vorschreibende Gesetz hat man im eignen Inneren zu suchen. Nur der kategorische Imperativ, dem das Sittliche absoluter Selbstzweck ist, begründet eine reine, von selbstischen Motiven und von ungesund Naturhaftem freie Moral. Von einem rettenden Eingreifen der göttlichen Gnade, wodurch die Herrschaft des „radikalen Bösen" über den Menschen aufgehoben und diesem die Kraft zu sittlichem Handeln erst verliehen würde, weiß diese autonomistische Moral nichts. Sie bedarf eines persönlichen Erlösers auch nicht als Vorbild für die menschliche Tugendübung. Das ganze Christentum wird aus einer positiven Religion umgedeutet in eine moralische Vernunftreligion. Nur als Sinnbilder moralischer Wahrheiten verbleiben die Lehrsätze der Kirche noch in einer gewissen Geltung.

Nachdem gegen den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die moderne Humanitätsmoral in der hier in Kürze skizzierten Lehrweise Kants ihren beliebtesten Ausdruck gefunden hatte, hat die weitere Entwicklung des genannten Jahrhunderts nichts zutage gefördert, wodurch der Standpunkt jener Moral dem ethischen Prinzip des Christentums wesentlich näher gebracht würde. Etwas weniger individualistisch und abstrakt ist Kants Moralprinzip unter Einwirkung der Geistesarbeit seiner Epigonen, namentlich **Herbarts** und seiner Schule, allerdings gestaltet worden. Aber das ästhetische und psychologisch-empirische Material, womit diese Kant-Fortbildner den kategorischen Imperativ umkleidet und zu bereichern versucht haben, trägt nichts dazu bei, denselben dem christlich-ethischen Prinzip ernstlich anzunähern. Die Herbartsche Auflösung des Einen Willensprinzips in eine Fünfzahl ethisch-ästhetischer Grundideen (die Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit) benimmt jenem Prinzip nichts von seinem gottfernen, einseitig irdisch-menschlichen Charakter. Und wenn den Nachfolgern Herbarts einerseits — wie H. **Lotzes** Beiträge zur praktischen Philosophie zeigen — eine Fortbildung jener fünf ästhetischen Grundideen zu positiverer, ans Christentum enger anknüpfender Gestalt bis zu einem gewissen Punkte gelungen ist, so stehen dem bei anderen Ausläufern derselben Schule Belege für ein noch ferneres Abrücken vom christlichen Standpunkt entgegen. In F. E. **Beneckes**

„Grundlinien der Sittenlehre“ (1837—41) liest man harte Urteile über die Religion in ihrem Verhältnis zum Sittlichen, z. B.: „an und für sich sei dieselbe durchaus gleichgültig gegen das Sittliche;“ den religiösen Gefühlen als solchen komme kein sittlicher Wert zu; Pflichten gegen Gott gebe es nicht, sondern nur gegen die Menschen ꝛc. Auch wo seitens neuerer Vertreter derselben Schule dieses religionsfeindliche Extrem vermieden wird, wie in W. **Schuppes** „Grundzügen der Ethik und Rechtsphilosophie“ (1881), bleibt doch das Verhalten gegenüber positiver Religion und Kirche ein kühles. Die Tugendentrias, womit das genannte Werk sein sittliches Ideal ausstattet, lautet Selbstbeherrschung, Wahrheitsliebe, allgemeine Menschenliebe. Sie deckt sich also im wesentlichen mit den Tugendforderungen jener maurerischen Lehrart (S. 356).[1])

Während in den bisher berührten Erzeugnissen der modernen philosophischen Ethik von Tugendstreben oder Erfüllung von Tugendpflichten immer noch die Rede ist, gefällt eine in jüngster Zeit zu Ansehen gelangte Lehrweise sich darin, den Tugendbegriff als etwas Veraltetes und im System einer Ethik heutiger Zeit Entbehrliches ganz über Bord zu werfen. Der ethische Empirismus neuesten Datums liebt es, die Moralgesetze als wesentlich eins mit Naturgesetzen zu betrachten und überall nur sittliche Phänomene anstatt sittlicher Gesetze oder Vorschriften zu erblicken. Die Tugend wird da zu einer natürlichen Funktion, die auf niederer Kulturstufe der Menschheit noch unvollkommener geübt wird, mit zunehmender Kultur aber dem Ziele vollkommener Humanität gleichsam von selbst immer näher kommt. Persönliches Tugendstreben und sittliche Pflichterfüllung sind für die Ethiker dieser reinen Humanitätsmoral überwundene Standpunkte. Nur mit ethischen Gütern — nämlich mit den Errungenschaften moderner Zivilisation — haben sie noch zu schaffen, die Ethik der Tugenden und die der Pflichten gilt ihnen als veraltet.

Nach W. **Wundt** sind der modernen Ethik, die wesentlich nur noch Güterlehre sein kann, die antike und die christliche Ethik als Vorbereitungsstufen vorangegangen. Jene erstere war wesentlich Tugendlehre, die zweite wesentlich Pflichtenlehre, und zwar ein=

---

[1]) Benecke, Grundlinien ꝛc. II, 379 ff. Vgl. Schuppe a. a. O. und über ihn Alex. Schweizer, Protest. Kirchenz. 1882, S. 78; Gaß, II, 2, 310—314.

seitig religiöse Pflichtenlehre. Der Ethik der Neuzeit, der wir entgegengehen und für welche die Reformation — durch Schaffung eines weltlichen Christentums anstatt des einseitig kirchlichen der vorhergehenden Zeit — zuerst Bahn gebrochen hat, liegt es ob, den Gebrauch der Güter des modernen, aus den engen Schranken christlicher Kirchlichkeit herausgewachsenen Kulturlebens der Menschheit zu lehren.[1]) Im Sinn dieser absoluten Humanitätsmoral, welche den religiösen Faktor als mindestens entbehrlich, wonicht als schädlich von ihren Operationen ausschließt, lehrt eine Reihe moderner Ethiker und Rechtsphilosophen. Neben Jodl, Baumann, Höffding, Paulsen, Ihering ist Theobald **Ziegler** (Straßburg) ein Hauptvertreter dieser Richtung. Am Schlusse seines zweibändigen Überblicks über den Gang der Ethik in vorchristlicher und in christlicher Zeit angelangt, ruft er aus: „Die christliche Ethik als solche ist faktisch zu Ende!" Ja angesichts der den Inhalt des modernen Lebens und der modernen Kulturprobleme bildenden Faktoren, die (wie die heutige Staatstheorie, das heutige Handels- und Verkehrswesen, die heutige Industrie, Kunsttätigkeit, Naturforschung 2c.) als spezifisch christlich nicht mehr gelten können, deren geistige Verarbeitung aber nichtsdestoweniger die Hauptaufgabe für den modernen Ethiker bilde, glaubt Ziegler mit D. F. Strauß fragen zu müssen: „Sind wir noch Christen?"[2])

Die Grundgedanken einer in dieser Weise einseitig nur Güterethik traktierenden, die Funktionen der Tugend- und Pflichtenlehre aber als veraltet ablehnenden Moralphilosophie laufen notwendigerweise auf ethischen Naturalismus hinaus. Wo das sittliche Subjekt nur für Güter, nicht auch für höhere Aufgaben und Pflichten zu sorgen hat, da sinkt sein Handeln zum bloßen Naturprozeß herab. Auf einseitige Güterethik im Sinne jener modernen Kulturweisheit reduziert, wird die Moral notwendig religionslos, oder bestenfalls — da wo sie noch einige Fühlung mit dem religiösen Lebensgebiet zu behalten sucht — pantheistisch im Sinne eines sich selbst vergötternden Humanitätskultus. Ja noch Schlimmeres als Pantheismus kann aus reiner Humanitätsmoral, die nur Güter, aber nicht Pflichten noch

---

[1]) W. Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens (2. Aufl. Stuttg. 1892), S. 267 f. Vgl. Luthardt II, 686.

[2]) Ziegler, Gesch. der Ethik, II, 588—592.

Tugenden kennt, sich entwickeln. Ihr Entwicklungsprodukt wird **Utilitarismus** sein, wenn sie (wie bei den schottischen Moralphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts, bei Jeremy Bentham [† 1832], sowie neuestens bei Salter und Gizicky) ihr Absehen lediglich auf das irdisch-diesseitige Gedeihen der Gesellschaft und auf die Befriedigung der allgemeinen sozialen Interessen richtet. Und es wird gemeiner **Materialismus** sein, wenn mit dem nur aufs Äußerliche gerichteten Utilitätsstreben und Kultus der sinnlichen Interessen jene evolutionistische Natur- und Geschichtsansicht in Verbindung tritt, die im Menschen lediglich ein veredeltes Tier, im menschlichen Geistesleben nur eine Potenzierung tierischer Affekte und Gemütsregungen, in den Tugenden nichts als „ethisierte" soziale Instinkte erblickt. Eine dichtgedrängte Schar von Anhängern teils des Comteschen Positivismus teils des Darwinismus hat während der letzten Jahrzehnte für diese Moral des Egoismus und des „Kampfs ums Dasein" ihre Stimme erhoben. Von Carneris „Sittlichkeit und Darwinismus" bis herab zu Häckels „Welträtseln" ließ schon allein der deutsche Büchermarkt — ganz abgesehen vom englischen und amerikanischen — eine nach Dutzenden zählende Reihe von Preßprodukten im Dienste dieser Moral einer veredelten Bestialität erscheinen.[1])

Soll es damit sein Bewenden haben? Soll eine vereinseitigte, ins roh-Sinnliche und Egoistische entartete Güter-Ethik die Moral der Zukunft sein? Oder soll jene nach andrer Seite zu verkümmerte Gesetzes-Ethik allein gelten, in der der kategorische Imperativ das Zepter führt und den höchsten Lebensinteressen des Menschen nur achselzuckende Skepsis oder allenfalls gutmütige Duldung entgegengebracht wird? Es verhält sich tatsächlich so: eine Ethik, die nur von Gütern, zumal von solchen der diesseitigen Welt zu lehren weiß, führt zum Materialismus, und eine ausschließliche Gesetzes- oder Pflichten-Moral verfällt dem Rationalismus. Der einseitig den Gesichtspunkt nur der Güterlehre festhaltende Moralphilosoph wird, wenn er nicht gradezu atheistisch

---

[1]) B. **Carneri**, Sittlichkeit und Darwinismus; Drei Bücher Ethik. Wien 1871. Gust. **Jäger**, Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion. Stuttgart 1869. E. **Laas**, Idealismus und Positivismus; eine kritische Auseinandersetzung. Zwei Teile. Berlin 1882, u. s. f. — Vgl. **Zöckler**, Das darwinist. Moralprinzip und seine Konsequenzen: Allg. ev.-luth. K.-Z. 1875, Nr. 43 ff.

denkt, im besten Falle einer pantheistischen Religiosität sich zuneigen. Dagegen wird eine von sonstigem Inhalt entleerte, einseitige Gesetzes-Ethik, falls sie noch Fühlung mit der Religion wahren will, dies anders nicht als im Anschlusse an eine mehr oder weniger deistische, flach-rationalistische Gottes- und Weltansicht leisten können.

Will die ethisch-philosophische Spekulation dieser Gefahr des Verfallens entweder in Pantheismus oder in Deismus entgehen, so darf sie es nicht versäumen, neben der Lehre von den sittlichen Gütern und der von den sittlichen Pflichten auch die Tugendlehre zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Zum eudämonistischen und zum nomistischen Faktor der Ethik muß der praktisch-asketische hinzutreten, wenn ihr Zusammenhang mit dem religiösen Lebensgebiete sich nicht lösen, oder eine erhebliche Lockerung erfahren soll. Nur wo man in Erfüllung der Gebote des Sittengesetzes kräftig sich übt, lernt man dem Gesetze gemäß denken und handeln, und nur wo man um die Güter des sittlichen Bereichs kämpfend und strebend sich bemüht, erlangt man ihren Besitz. Auch hier gilt des Dichters Wort:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!“

Wir bedürfen, wenn Moral überhaupt als Stütze unsres Kulturlebens erhalten bleiben soll, einer gehörigen Stärkung ihres aretologischen Faktors. Wir bedürfen aber zumal im Interesse unsrer *christlichen* Sittlichkeit einer Gestaltung der Morallehre, die ihren Mittel- und Höhepunkt im liebestätigen Glaubensleben oder in der Nachfolge Jesu Christi besitzt. Nur im engen Zusammenschlusse der so beschaffenen Tugendlehre mit beiden, der Güter- wie der Pflichtenlehre, liegt die Gewähr fürs Gedeihen der Ethik als zum Mittelpunkte des christlichen Lehrganzen gehöriger Disziplin.

Christlich muß der Inhalt einer christlichen Tugendlehre sein, sowohl in seinen Grundlagen wie im Aufbau seiner Teile. Mit einfacher Herübernahme des platonisch-stoischen Viertugendenschemas aus der antiken Moral in die christliche wird den an diese letztere zu stellenden Anforderungen nicht genügt. Jenes Schema enthält zwar nichts Widerchristliches, aber es läßt wesentliche und unentbehrliche Glieder einer echt-christlichen Tugendentafel vermissen — und durch bloße Addition der paulinischen Trias zur klassischen

Tetras, gemäß alt- und neuscholastischer Überlieferung, kann dem betreffenden Mangel nicht abgeholfen werden. Glaube, Hoffnung, Liebe können nicht ohne weiteres als Tugenden in demselben Sinne wie Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit gewertet werden; und auch wenn man sie als denselben gleichwertig betrachtet und so den bekannten Septenar konstruiert, bleibt die Liste der Tugenden, womit ein Christenmensch seinen Wandel zu zieren hat, noch unvollständig. Die Feindesliebe bedarf ausdrücklicher Hervorhebung; die Wahrhaftigkeit, die Demut, die Frömmigkeit (im Sinne von Kirchlichkeit) können nicht ungenannt bleiben. Man konstruiere den klassischen Quaternar mit noch so vielem Scharfsinn in Anpassung an die modernen sittlichen Aufgaben und Verhältnisse: er reicht zur Deckung des Bedürfnisses, um welches es hier sich handelt, nicht aus. Nicht einmal dem System einer zeitgemäß auf- und ausgebauten modern-philosophischen Ethik läßt die antike Vierzahl mit glücklicher Wirkung sich anpassen — geschweige daß ein christlich-theologisches Moralsystem mit ihr auszukommen vermöchte.

Einen Versuch der ersteren Art, abzielend auf Eingliederung der klassischen Vierzahl in sein ethisch-philosophisches System, hat **Schleiermacher** hinterlassen. Sein „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" brachte — ein Jahr nach seinem Tode — diesen Versuch mittels Vorführung einer viergliedrig gestalteten Tugendlehre.[1]) Er unterschied hier:

A. Tugenden der Gesinnung, oder belebende, den Zusammenhang zwischen Vernunft und Natur ausdrückende Tugenden. Ihrer sind nach ihm zwei:
   1. Weisheit, oder die belebende Tugend als erkennend (oder vorstellend);
   2. Liebe, oder dieselbe als darstellend.

B. Tugenden der Fertigkeit, oder bekämpfende, d. h. gegen den Widerstand der Natur ankämpfende Tugenden; nämlich:
   3. Besonnenheit, oder die bekämpfende Tugend als erkennend (vorstellend);
   4. Beharrlichkeit, oder die Kampfestugend als darstellend.

---

[1]) In den ges. Werken „Zur Philosophie", Bd. III, Berlin 1835, S. 328 ff. Vgl. zur Beurteilung: Wuttke-Schulze, S. 233 ff. 257 f.; Gaß II, 235 f. Jodl, Gesch. d. Ethik II, 176—179.

Die Konstruktion ist — gleich ihrer Parallele in Schleiermachers Pflichtenlehre (wo, mittels Handhabung ähnlicher Einteilungsgründe, die zwei Pflichtenpaare: Rechtspflicht und Berufspflicht, Gewissens- und Liebespflicht gewonnen werden) — wegen ihrer Originalität viel bewundert, aber doch nur wenig nachgeahmt worden. Schon in formaler Hinsicht konnte das Verfahren einer rein dialektischen Gewinnung von vier Fächern (durch Verknüpfung und Kreuzung zweier Einteilungsgründe) als allzu künstlich beanstandet werden. Betreffs der aufgestellten Vierzahl aber ließ sich einwenden, daß zwei ihrer Glieder, die Liebe und die Beharrlichkeit, weder ihrem Namen noch ihrer Bedeutung nach, mit den entsprechenden Gliedern des antiken Schema sich decken. Der Weg streng philosophischer Konstruktion ist da verlassen; zwei Momente der älteren Überlieferung erscheinen ins Christliche umgebildet und durch biblische Namen ersetzt. — In noch vollerem Maße hat Schleiermacher als Darsteller der „Christlichen Sitte" — in den so betitelten nachgelassenen Vorlesungen, welche 1843 erschienen — dem Bedürfnisse einer Annäherung an den heutigen christlichen Moralstandpunkt nachgegeben, wiewohl er auch da sein dialektisches Begriffsnetz auf teilweise ähnliche Weise handhabt. Die hier von ihm konstruierte Trias einer dreifachen Betätigung christlicher Sitte: als reinigendes, als verbreitendes und als darstellendes (feierndes) Handeln, kann einerseits an die Tugendstufen des Plotin und Makrobius erinnern (S. 42), andrerseits als eine Rückkehr zu Calvin, bezw. zu Tit. 2, 12 betrachtet werden (vgl. S. 295 f.). Ihr dürften, wenn nicht philosophischer-, doch theologischerseits, wohl eher noch künftige Nachahmungen und Fortbildungsversuche zuteil werden, als jener Reproduktion der platonischen Quadratur. Von dem Detail der die genannten drei Stufen erläuternden Ausführungen erscheint manches beachtenswert; so unter andern die Hervorhebung der zwei Tugendpaare „Keuschheit und Geduld, Demut und Langmut" als derjenigen Gesinnungen oder Verhaltungsweisen, in welchen speziell jenes kultisch feiernde oder darstellende Handeln sich zu äußern habe.[1])

Einen von Schleiermacher stark abweichenden Versuch zu erneuter Nutzbarmachung des Viertugendenschema für ein modernes Moralsystem hat **Richard Rothe** gemacht. Die von ihm kon-

[1]) Die christl. Sitte. Vorlesf. herausgeg. von Jonas (Ges. Werke, XII), 1843. Zur Beurteilung s. bes. Gaß, 230—247; Luthardt, S. 631—634.

struierte Tugendtafel tritt im Zusammenhange einer „Theologischen Ethik“ auf, hat aber freilich so wenig Theologisches an sich, daß sie sich fast wie ein Fremdkörper in dem sonst vieles Tiefchristliche und theologisch Gediegene enthaltenden System ausnimmt.[1]) Wie Rothe in der Gesamteinteilung seines Werks (in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre) Scheiermachern folgt, so wendet er behufs Herstellung seiner Quadratur ein an das Schleichermachersche erinnerndes dialektisches Begriffskreuzungsverfahren an. Aber er gewinnt zwei anders benannte und anders gestellte Paare von Haupttugenden, nämlich

A. Tugenden der sittlich bestimmten Vernünftigkeit:
   1. individuelle Vernünftigkeitstugend oder Genialität (Tugend der Kunst),
   2. universelle Vernünftigkeitstugend oder Weisheit (Tugend der Wissenschaft).

B. Tugenden der sittlichen Selbsttätigkeit:
   1. individuelle Selbsttätigkeit oder: Originalität (Tugend des geselligen Lebens),
   2. universelle Selbsttätigkeit oder Stärke (Tugend des bürgerlichen Lebens).

Daß er hiebei auf Kategorien seiner Güterlehre, die wesentlich eine Lehre von den sittlichen Gemeinschaftssphären ist, Bezug nimmt, würde an sich keinen Tadel verdienen. Aber die Voranstellung der Momente der künstlerischen Genialität und der Weisheit im Sinne von wissenschaftlicher Tugendbetätigung gibt dem Ganzen einen einseitig ästhetisierenden Charakter, was um so mißlicher ist, da grade auf die grundlegend bedeutsamen Gemeinschaftskreise der Familie, des Staats und der Kirche nicht Bezug genommen wird. Infolge hiervon bleibt das Prinzip der Liebe dieser Zusammenstellung ganz fern. Ähnlich wie auch in der Pflichtenlehre (wo Rothe die Religionspflicht ganz streicht und nur Selbst- und Nächstenpflichten übrig läßt) wird die Beziehung zum religiösen Gebiete scheinbar ganz gelöst — womit die religiös-theologische oder vielmehr theosophische Fundamentierung des ganzen ethischen Systems in der Güterlehre seltsam kontrastiert. Damit, daß jene Kunsttugend der Genialität eine Beziehung auch

---

[1]) Theologische Ethik (2. Aufl. 1867 f.), III, S. 227 ff. Vgl. dazu Wuttke-Sch. 237—239; Gaß, 261—267.

aufs religiöse Gebiet beigelegt bekommt, sofern religiöse Genialität als Theopneustie definiert wird, wird jene Einseitigkeit nicht gut gemacht. Sehr subjektiv erscheint auch der Ideengang, mittels dessen Rothe sein System von vier Untugenden (Gefühllosigkeit, Stupidität, Apathie, Schwäche) als angeblicher Gegensätze zur Vierzahl jener Tugenden konstruiert. Die mit Zähigkeit festgehaltene Neigung zum Aufstellen vierteilger Schemata nach Schleiermacherschem Muster läßt den genialen Denker nicht selten nebensächlichen Momenten eine übergroße Bedeutung zuweisen und künstlicherweise bald unnötige Begriffsspaltungen versuchen, bald zur Bildung ganz neuer Begriffe fortschreiten. An starker Einseitigkeit leidet freilich auch schon sein ethisches Grundprinzip und der aus ihm hergeleitete Tugendbegriff, wonach Tugend gleich Zueignung nur der materiellen Natur an die sittliche Persönlichkeit sein soll.

Jene Herstellung engerer Beziehungen zwischen den Gebieten der Güterlehre und der Tugendlehre, worauf Rothe bei der Konstruktion jener Tugendtafel ausging, verdient immerhin als ein Vorgang beachtet zu werden, dem bei Wahrung der nötigen Vorsicht manches Gute entspringen kann. Es ist unzulässig, jene beiden Gebiete einseitig auseinanderzuhalten und zu isolieren. Am Inhalt der Güterlehre muß das Tugendstreben des sittlichen Subjekts sich orientieren, gleichwie umgekehrt dessen Tugendübung auf die Gestaltung jenes Inhalts zurückzuwirken hat. Jene menschlich-sittlichen Gemeinschaftskreise, deren Zusammenfassung zu einer geistigen Einheit das höchste Gut bildet, können nicht umhin, auf die Funktionen des tugendübenden Individuums bestimmend und bildend einzuwirken; die häusliche Gemeinschaftssphäre erfordert eine andere Form und Technik der Tugendübung als die staatliche, die wissenschaftliche eine andere als die künstlerische, die des Lehrers eine andere als die des Kriegers u. s. f. Schon die Humanitätsethik des Profanphilosophen, der um das religiöse Gebiet sich nicht oder möglichst wenig kümmert, wird auf Herstellung lebensvoller Wechselbeziehungen zwischen den beiderseits sich ergebenden Problemen Bedacht nehmen müssen; die Ethik des christlichen Theologen muß dies aber noch viel mehr. Ihm ist die Gesamtheit jener ethischen Gemeinschaftssphären nicht ein durch philosophische Abstraktion gebildetes „höchstes Gut“, sondern die konkrete Realität des Reiches Christi; und als integrierende

Faktoren dieses Gottesreichs gelten ihm ebensowohl die Familie, der Staat, die Kirche und Schule, wie die teils materiellen teils geistigen Interessensphären, welche das moderne Kulturleben erzeugt hat. Der Ausgleich zwischen jener älteren, einfacheren Güterlehre, deren Inhalt sich noch durch die Formel der drei Stände (status oeconomicus, politicus, ecclesiasticus) relativ erschöpfend bezeichnen ließ, und zwischen den Bereicherungen, welche die neuere und neueste Kulturentwicklung dem System der menschlichen Gemeinschaftskreise zugeführt hat, ist ein Problem, dessen Lösung nicht nur das theoretische Interesse, sondern auch die tätige Mitwirkung des christlichen Ethikers aufs ernstlichste in Anspruch nimmt. Und gelöst werden kann dasselbe nimmermehr vom Standpunkt einseitiger Beschäftigung mit der Güterlehre aus; die Postulate und die Erfahrungen des christlichen Tugendlebens üben notwendig auf es tiefgreifenden Einfluß.

Wie muß die Tugendlehre eines christlich-ethischen Systems beschaffen sein, um nach dieser Seite hin Ersprießliches zu leisten? Welchen Aufgaben hat sie insbesondere angesichts des mächtig erweiterten modernen Kulturgebiets und der in zunehmendem Maße sich mehrenden besonderen Provinzen dieses Reiches zu entsprechen? — Um Kräftigung des christlichen Tugendlebens wird es da vor allem sich handeln müssen. Eine schwächliche Christentugend ist der Größe dieser Probleme nicht gewachsen. Nur in der Vollkraft des in Liebe tätigen Glaubens, nur bewehrt mit der ganzen Waffenrüstung des Gottesworts (1. Theff. 5, 8; Ephes. 6, 13 f.) vermag der Streiter Christi diesen Kampf aufzunehmen. Deshalb kann die Tugendlehre, die wegen des Gebrauchs dieser Rüstung befragt wird, mit den Formeln vorzeitlicher Systeme nicht auskommen. Weder das klassische Schema noch der Dekalog genügen den Anforderungen, welche die Gegenwart auf diesem Gebiete stellt. Christliche Stufenethik ist es allein, die hier helfen kann. Eine vom fruchtbaren Wurzelgrunde des Glaubens an die Gnade Jesu Christi ihren Ausgang nehmende Beschreibung der von Stufe zu Stufe fortschreitenden Verähnlichung und Vereinigung des Christenherzens mit seinem Heiland, eine gleicherweise evangelisch normierte wie aus lebendiger christlicher Herzenserfahrung bereicherte Schilderung des Heilsaneignungs- und Heiligungsprozesses, kurz eine Darlegung des Geheimnisses der Nachfolge Christi in seiner ganzen Fülle und Tiefe hat den

Kerngehalt der Tugendlehre einer wahrhaft christlichen Ethik zu bilden.

Wir wiesen oben (S. 332 f.) auf **Culmanns** drei Tugendstufen hin als eine Darstellung des Hineinwachsens des Christen in die volle Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Herrn, welche zu den beachtenswerteren neueren Beiträgen zu einer christlichen Aretologie gehöre. Was wir an dieser Beschreibung des christlichen Werde- und Wachstumsprozesses — als bestehend im Zug des Vaters zum Sohne, in der Aneignung des Sohnes und in der Einlebung in den Besitz des Heiligen Geistes — auszusetzen finden, so daß wir ihr Schema für ein etwa zu bildendes neues System nicht ohne weiteres empfehlen möchten, ist nicht etwa die trinitarische Disposition. Grade in ihr erblicken wir vielmehr einen Vorzug dieses Versuchs, der uns aber darin als unzureichend und ergänzungsbedürftig erscheint, daß er zu einseitig nur den einzelnen Christen als Gegenstand des aretologischen Wachstumsprozesses ins Auge faßt. Das sozial-ethische Element kommt in diesem Schema entschieden zu kurz; der geschilderte Stufengang ist, wie namentlich die vom „Besitz des Heiligen Geistes“ handelnden Paragraphen dies zeigen,[1]) im wesentlichen nur der eines im Gnadenstand stehenden und heranreifenden Individuums. — Gleich dieser Culmannschen Tugendlehre lassen noch einige andere Darstellungen aus neuerer Zeit, die das Verfahren der Stufen-Ethiker befolgen oder ihm wenigstens nahe stehen, das Moment der Sozialethik hinter das der Individualethik mehr oder weniger zurücktreten. In gewisser Hinsicht gehört dahin **Vilmars** „Theologische Moral“ (S. 319), deren Gesamteinteilung des Lehrstoffes in „Krankheitsgeschichte, Heilungsgeschichte und Genesungsgeschichte“ des sittlichen Subjekts (oder in ethische Nosologie, Therapeutik und Diätetik) einen Stufengang einhält, und dabei wesentlich nur die Zustände und Verhaltungsweisen des Individuums ins Auge faßt, von dessen sozialen Beziehungen und Aufgaben aber mehr nur nebensächlicherweise handelt. Nicht in gleichem Maße ist dies bei Frz. H. R. **Frank** der Fall. Auch seine Gesamtdisposition im „System der christlichen Sittlichkeit“ (1884—1887) nimmt sich aus wie die Beschreibung eines Stufenganges, den das Werden und Wachsen

---

[1]) Christl. Ethik, 2. Aufl. II, § 85—93 (S. 343 ff.).

einer sittlichen Einzelperson bildet. Aber die Schilderung der oberen Stufen dieses Entwicklungsganges führt auch auf das sozial-ethische Gebiet hinüber; denn ausgehend von der Stelle 1. Tim. 6, 11 wird eine Darstellung vom „Werden des Gottesmenschen“ geboten, und zwar 1. von diesem Werden an sich; 2. von seinem Werden in bezug auf die geistige Welt (Kirche und Reich Gottes); 3. von seinem Werden in bezug auf die natürliche Welt. — Etwas ausschließlicher wiederum beharrt M. **Kähler** in dem die Tugendlehre oder die „Nahahmung Christi“ behandelnden Teile seines theologischen Systems bei individualethischen Gesichtspunkten. Die von ihm statuierten Stufen der Nachfolge Christi sind bezeichnet mit den biblischen Namen, 1. „wie Christus gesinnet sein“, 2. „Christum anziehen“, 3. „Christi Fußstapfen folgen“. Erst die dritte Stufe läßt das universell-ethische Element einigermaßen zur Geltung gelangen.[1])

Bei der Mehrzahl der evangelischen Moraltheologen neuester Zeit erfährt das sozial-ethische Element auch innerhalb der Tugendlehre die ihm gebührende Berücksichtigung. Die ausschließliche Berücksichtigung nur des an der Einzelperson hervortretenden sittlichen Wachstumsprozesses wird vermieden, vielmehr den mannigfachen Beziehungen, in welche der einzelne zum Ganzen der Christenheit und der Menschheit zu treten hat, die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. Zu einer solchen Behandlung der aretologischen Erscheinungen und Aufgaben sieht der Ethiker sich genötigt nicht bloß durch die religiösen und sozialen Verhältnisse unserer Zeit, sondern auch schon durch das, was die Heilige Schrift über das Heranwachsen des Christenmenschen zu seiner vollen Reife und Stärke aussagt. Als das Ziel dieses Wachstumsprozesses beschreibt sie nie eine einsiedlerische, gegenüber den Mitmenschen abgeschlossene Haltung des durch und durch geheiligten Jüngers Christi, sondern stets ein Sichhingeben desselben an die Gemeinschaft, ein Fruchtbringen des einzelnen für alle. Nur diesen Sinn drücken die Säemannsgleichnisse des Herrn aus mit ihrer Hervorhebung der dreißig-, sechzig-, ja hundertfältigen Frucht, welche der gute Same bringen müsse, mit ihrer Mahnung zum Fruchtbringen „in Geduld“, ihrem Hinweis auf den „vollen

---

[1]) Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre von dem evang. Grundartikel aus. Leipzig 1887; 2. Aufl. 1893 (vgl. Luthardt, II, 658 f.).

Weizen in den Ähren", den die Saat auf dem Acker als ihr Letztes und Bestes tragen müsse. Nur auf einen solchen Abschluß des Heiligungsprozesses weisen die das stufenmäßige Fortschreiten des christlichen Tugendlebens beschreibenden apostolischen Schilderungen hin — die petrinische nicht allein, wenn sie als das Höchste, was der Christ im Glauben darzureichen hat, „die brüderliche Liebe und die gemeine Liebe" nennt (2. Petr. 1, 5—8), sondern auch die paulinischen, mögen sie nun, wie die Titusstelle den Fortschritt von christlicher Selbstzucht zu einem Wandel in Gerechtigkeit und Gottseligkeit als aufsteigende Stufenfolge darstellen, oder die einzelnen Eigenschaften des Gottesmenschen (wie 1. Tim. 6, 11) oder die Früchte des Geistes (wie Gal. 5, 22 oder Ephes. 5, 9) oder die Gewandstücke der christlichen Rüstung (wie Kol. 3, 12) promiscue und ohne Gradation namhaft machen. Eine wissenschaftliche Gestaltung der evangelischen Tugendlehre hat an diese biblisch vorgezeichneten Richtlinien sich zu halten. Nicht in mönchisch-mystischer Verengung seines Gesichtskreises, sondern in möglichster Erweiterung desselben gemäß den Anforderungen unsrer Zeit hat der christliche Ethiker bei Behandlung der Lehre von den Tugenden seine Aufgabe zu erblicken. Eine in katholisierend asketischer oder auch nur in pietistischer Richtung vereinseitigte Tugendlehre gehört zu den Gefahren, welche der christliche Moraltheologe auf heutigem Standpunkt nicht weniger sorgfältig zu meiden hat, wie eine in trockene Kasuistik ausartende einseitige Gesetzesethik, oder wie die eudämonistischen Phantasien einer ausschließlichen Güterethik.

Es darf als ein erfreuliches Symptom und als eine gute Bürgschaft für die Zukunft gelten, daß Schleiermachers kräftiges Dringen auf Zusammenfassung der drei Lehrformen der Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre zu einer organischen Einheit nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der theologischen Moralliteratur neuester Zeit vielfach Nachachtung erfahren hat. Die trichotomische Gliederung des ethischen Systems gemäß dem Vorgang des genialen Berliner Denkers hat schon manche edle Frucht gezeitigt. Wenn Rothes Versuch einer Verpflanzung jenes triadischen Schemas auf das christlich-theologische Gebiet nicht frei von Verirrungen blieb, die aus gewissen Grundfehlern seiner Anthropologie entsprangen, so konnte an den Arbeiten schon mehrerer seiner Zeitgenossen ersehen werden, wie die betreffenden

Fehler sich vermeiden ließen und wie manchem Unzuträglichen auch in Schleiermachers eigner Konstruktion abzuhelfen war. In G. Chr. Ad. **Harleß'** „Christlicher Ethik" war schon vor dem erstmaligen Erscheinen des Rotheschen Werks eine Parallele zum Schleiermacherschen triadischen System ans Licht getreten, in deren biblisch vereinfachender, von echt spekulativem Geist getragener Tendenz ein erster, nicht unglücklicher Versuch zu einer Fortbildung jenes Systems in mehr kirchlichem Sinne erblickt werden konnte. Die darin zu Grunde gelegte Dreiteilung: „Das Heilsgut, der Heilsbesitz, die Heilsbewahrung" deckt sich nicht ohne weiteres mit dem Dreiklang Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre; nur die individuelle Seite des Tugendlebens erscheint in ihr dem mittleren Teile zugewiesen, während die universellen Funktionen der Christentugend erst im Schlußteile zur Darstellung gelangen. Im ganzen jedoch ist es derselbe Gedankenfortschritt, wie bei Schleiermacher und Rothe, den der Erlanger (später Dresdener, zuletzt Münchener) Theologe zum Vollzug bringt und zu dessen Einbürgerung in lutherisch-theologischen Kreisen das beträchtliche Ansehen seines durch mehr als sechs Auflagen hindurchgegangenen Werks nicht wenig beigetragen hat.[1]) — Wesentlich unverändert, mit teilweiser Beibehaltung auch der Namen, ist die Tripartition Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre dem allgemeinen Teil der „Christlichen Ethik" des geistreichen Dänen H. **Martensen** zu Grunde gelegt. Bei ihm hat der dritte, auf die Pflichtenlehre bezügliche Teil des Systems einige Abänderungen seines Inhalts erfahren müssen, darin bestehend, daß innerhalb der allgemeinen Ethik nur vom Gesetz als der prinzipiellen Grundlage der Pflichtenlehre gehandelt wird, während deren Details (eingeteilt nach dem Gesichtspunkte des ethischen Individual- und Soziallebens) der Spezial-Ethik überwiesen sind. Auch dieses Werk hat, vermöge seiner weiten Verbreitung sowohl im dänischen Original wie in der deutschen Ausgabe, mit erheblichem Erfolge für die Belebung des Interesses weiterer Kreise an der in Rede stehenden Disposition gewirkt. Gegen Einzelheiten der in ihm zum Vollzug gebrachten Gliederung des Stoffes (besonders im speziellen Teil, der manches schon im allgemeinen Teil Behandelte wiederkehren macht) läßt sich manche Einwendung erheben; doch erhebt die ihm als Ganzen

---

[1]) Harleß, Christl. Ethik, 1842. Siebente Aufl., Gütersloh 1875.

einwohnende Originalität und Geistesfrische das Werk über nicht wenige der teils neben teils nach ihm erschienenen Konkurrenzarbeiten.[1]) — Von den unserer Zeit näher liegenden Arbeiten haben einige zwar die Schleiermacher-Rothesche Terminologie fallen gelassen, sind aber im Aufbau des Systems doch dem Gange, der zuerst die sittlichen Güter, dann das tugendhafte Handeln, zuletzt die einzelnen individual- und sozialethischen Probleme ins Auge faßt, wesentlich treu geblieben. So besonders Isaak Aug. **Dorner** im zweiten (ausführenden Teil seines „Systems der christlichen Sittenlehre" (1885); mehr oder weniger auch Jul. **Köstlin** (1899), sowie neuestens Theod. **Häring** (1902) — sie alle, trotz manchen Auseinandergehens in den Details, darin übereinstimmend, daß sie Christum als das Prinzip des sittlich Guten voranstellen und dann das tugendhafte Personleben des Christen, zuerst nach seiner inneren Seite, hierauf nach seinem Sichauswirken im menschlich-sittlichen Gemeinschaftsleben ins Auge fassen.[2]) — Auch durch die hie und da vorgenommene teilweise Umstellung der Teile wird doch das Festhalten des betreffenden Darstellers an dem in Rede stehenden triadischen Grundtypus nicht aufgehoben. So bei Robert **Kübel**, dessen nachgelassene Vorlesungen über Ethik in ihrem speziellen Teil die Lehre von den christlichen Pflichten vor der Tugendlehre behandeln, im übrigen aber die Begriffe höchstes Gut, Gesetz (Pflicht) und Tugend wesentlich übereinstimmend mit den Vorgenannten formulieren.[3])

Es gehört nicht zu unsrer Aufgabe, diese verschiednen Modifikationen der evangelisch-ethischen Systembildung des näheren zu beurteilen. Auch auf das, was ältere und neuere Gegner zur Kritik des triadischen Schema Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre überhaupt beizubringen versucht haben, braucht, da unsre Arbeit auf eine Darstellung nur der Tugendlehre im geschichtlichen

---

[1]) Martensen, Die christl. Ethik. Dritte verbesserte Aufl. Zwei Teile. Gotha 1878 f.

[2]) J. A. Dorner, System der christl. Sittenlehre, Berlin 1885. — Jul. Köstlin, Christliche Ethik, Berlin 1899. — Theodor Häring, Das christl. Leben auf Grund des christl. Glaubens, oder Christl. Sittenlehre, Calw u. Stuttgart 1902.

[3]) R. Kübel, Christl. Ethik. Akademische Vorlesung, herausgeg. von Gottlob Weißer. Zwei Teile. München 1896.

Wechsel ihrer verschiednen Lehrformen abzielte, nicht näher von uns eingegangen zu werden. Nur eine Bemerkung möchten wir gegenüber C. **Stange** als einem der jüngsten Vertreter dieser abfälligen Kritik uns erlauben.[1]) Die apodiktische Schroffheit, womit die im übrigen mehrseitig lehrreiche und verdienstliche „Einleitung in die Ethik" dieses Theologen das gegenseitige Sichausschließen von Güterlehre und Pflichtenlehre im ethischen System behauptet und weiterhin auch die Nebeneinanderstellung dieser beiden mit der Tugendlehre für unzulässig erklärt, können wir nicht als gerechtfertigt anerkennen. Daß der Vertreter der Güterlehre das Sittliche als ein Streben nach Gütern beurteilt, läßt sich ihm ebensowenig verbieten, wie es dem Vertreter der Pflichtenlehre verboten werden kann, das Sittliche als gehorsames Verhalten gegenüber dem Sittengesetze zu beurteilen. Beide Arten der Beurteilung *können* auf einseitige Weise gehandhabt werden, sie können aber ebensogut auch frei von Einseitigkeit geübt und, indem die beiden Beurteilungsweisen aneinander Kritik üben, zu ersprießlichem Ausgleich gebracht werden. Wie auf solche Weise der güterethische und der gesetzesethische Gesichtspunkt sich wechselseitig zum Korrektiv dienen können und sollen, ebenso ist es nicht bloß zulässig, sondern nützlich und für die Gesamtaufgabe des Ethikers entschieden gewinnbringend, daß auch der Inhalt der Tugendlehre sowohl an den Aufstellungen der Güterlehre wie an den Postulaten der Gesetzes- oder Pflichtenlehre geprüft und mit dem, was diese beiden Gebiete des ethischen Lehrganzen aussagen, in Einklang gebracht werde. Das Nebeneinander der dreierlei Beurteilungsweisen wirkt, da die Gesichtspunkte derselben nur relativ, nicht aber absolut sich widersprechen, nicht etwa verwirrend, sondern wohltätig ausgleichend und klärend. Und das Zeugnis sowohl der Schrift als der Geschichte gestattet, ja empfiehlt und begünstigt die Beibehaltung einer jeden der drei Behandlungsweisen des Sittlichen. *Die Heilige Schrift versichert uns des Besitzes ethischer Güter mit nicht minderer Deutlichkeit wie sie uns das Gesetz predigt und zur Darreichung der Tugend in unsrem Glauben mahnt.* Der geschichtliche Entwicklungsgang aber, den unser nun beendeter Rückblick über die ethisch-areto-

---

[1]) Einleitung in die Ethik, Teil I, Leipzig 1900, S. 44 f.

logische Geistesarbeit der verflossenen Jahrhunderte kennen lehrte, hat neben manchem Minderwertigen und Verfehlten auch so viel Bedeutendes, Gediegenes und Erquickliches uns vorgeführt, daß zunächst wenigstens für das Gebiet der Tugendlehre der Geschichtsbeweis, welcher ihre Ansprüche auf fernere selbständige Existenz im ethischen Lehrganzen sichert, als erbracht gelten darf. Und die Mehrzahl der nach dem trichotomischen Schema gearbeiteten Moralsysteme aus neuerer und neuester Zeit, auf welche oben in Kürze hingewiesen wurde, darf getrost den gediegnen, nach der theoretischen wie praktischen Seite fördernden Vorarbeiten für ein allen Anforderungen entsprechendes ethisches System der Zukunft zugezählt werden. Eben darum gelten sie uns als tatsächliche Gegenbeweise gegen die von dem genannten Kritiker versuchte Bestreitung des Existenzrechts jener drei Lehrgebiete im Ganzen des ethischen Systems. Isoliert und vereinseitigend ausgebildet unterliegt jede der drei, die Güter- wie die Gesetzes- und die bloße Tugend-Ethik, gerechten kritischen Bedenken. Zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammengeschlossen, stützen und fördern sie einander wechselseitig.

Welcher der traditionellen aretologischen Lehrformen soll also in der evangelischen Tugendlehre der Zukunft die Vorherrschaft eingeräumt werden, und andrerseits: welche derselben sollen etwa verschwinden?

Verschwinden mag immerhin die heptadische Formulierung, beider der Tugend- wie der Lasterlehre. Sie entbehrt klar bestimmter biblischer Bezeugung. Ihre Anfänge scheinen sich in das Dunkel heidnisch- oder gnostisch-mythologisierender Spekulation zurückzuverlieren. Eine wohltätig anregende Einwirkung auf das sittliche Streben moderner Menschen steht von ihr schwerlich zu erwarten; eher nimmt sie sich wie ein für die Gegenwart entbehrlich gewordener Archaismus aus. Zu ihrer Beibehaltung in der von Scholastikern und Mystikern des Mittelalters ihr verliehenen Ausprägung liegt daher für die evangelisch-kirchliche Theologie kein hinreichender Grund vor. — Das tetradische Schema dagegen nach dem Vorgang Schleiermachers und anderer auch ferner noch zu verwerten, dürfte keinem wesentlichen Bedenken unterliegen. Vorauszusetzen ist dabei, daß seine inneren Defekte durch angemessene Zusätze ergänzt werden und daß vor allem die

Durchdringung aller vier Glieder der Reihe mit dem Prinzip der Gottes- und Nächstenliebe im Anschluß an Augustin nicht verabsäumt, sondern wirksam gehandhabt wird.

Vor allem wichtig, ja unbedingt notwendig erscheint die fernere Pflege des Schemas der Skalenethik oder der Lehre vom Stufenfortschritt in der Heiligung und Nachfolge Jesu. Enger Anschluß an die biblische Grundlage und sorgfältiges Fernhalten krankhafter Exzentrizitäten und mystischer Überschwenglichkeiten muß dabei selbstverständlich gewahrt werden. In diesem evangelischen Sinne gehandhabt, und zugleich mit einer dem heutigen Zeitbedürfnisse sich anpassenden Stufenethik der christlichen Stände (vgl. S. 191 f.) in organische Verbindung gebracht, verheißt grade diese Lehrform nach allen Seiten hin die günstigsten Wirkungen für das christlich-sittliche Wahrheitszeugnis der Zukunft.

Für den christlichen Volks- und Jugendunterricht erscheint Anwendung der dekalogischen Lehrform auch fernerhin, ja für alle Zukunft unerläßlich und unentbehrlich, sei es nun, daß bei ihr schlichter Anschluß an die Weise der Väter und an die kernhafte Textauslegung des Reformators stattfinde, sei es, daß die wichtigeren Momente der Heiligungslehre (als Regeln für den Wandel im „neuen Gehorsam“ oder für den tertius usus legis) mit ihr in Verbindung gebracht werden.

Auch da, wo gemäß dem Lernbedürfnis gereifterer Christen, die dekalogische Form ganz abgestreift wird, muß doch der ethische Gehalt des Dekalogs, aufgefaßt im Lichte neutestamentlicher Heilserkenntnis, die unverrückbare Norm für die christliche Tugendlehre bleiben. Weder durch die Operationen einer zersetzenden Quellenkritik, noch durch den Blick auf die außerbiblischen Parallelen, womit religionshistorische Gelehrsamkeit dem biblischen Texte erläuterndes Licht, bisweilen aber auch das Gegenteil zuzuführen sucht, darf der evangelische Christ seinen Glauben an den Offenbarungsgehalt des Gesetzes, das da heilig ist und recht und gut (Röm. 7, 12), sich rauben lassen. In der Form der Zweitafel-Teilung mag das Gesetz der „Zehn Worte“ den Stempel des Unvollkommenen und Vergänglichen tragen und verschiedene, einander widersprechende Auffassungen zulassen. Seinem Inhalte nach ist es ein Spiegel sittlicher Vollkommenheit (Ps. 19, 8), der dem Volke Gottes zur Norm gegeben ist für ewige Zeiten (Ps. 19, 10; Ps. 119, 89 ff.).

Register.

